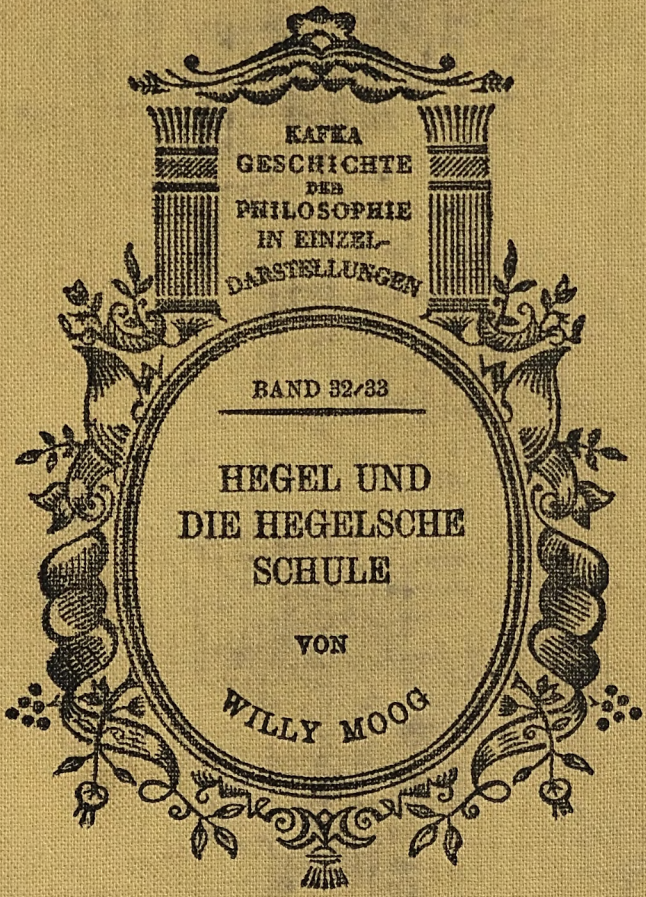
KAFKA
GESCHICHTE
DER
PHILOSOPHIE
IN EINZEL-
DARSTELLUNGEN



BAND 32/33

HEGEL UND DIE HEGELSCHE SCHULE

VON

WILLY MOOG

Digitized by Google

INDIANA UNIVERSITY LIBRARY

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

HEGEL UND DIE HEGELSCHE SCHULE

VON

WILLY MOOG
o. Professor an der Technischen Hochschule Braunschweig

Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen
Abt. VII. Die Philosophie der neuesten Zeit I.
Band 32/33

Mit einem Bildnis Hegels

HARVARD UNIVERSITY
LIBRARY

VERLAG ERNST REINHARDT IN MÜNCHEN
1930

Digitized by Google

459399

B3348
.M6

Copyright 1930
by Ernst Reinhardt Verlag
München

Münchner Buchgewerbehaus M. Müller & Sohn, München

Digitized by Google

2-25-47

INHALTSVERZEICHNIS

Seite

I. HEGELS LEBEN UND SEINE GEISTIGE ENTWICKLUNG 9—48
Kindheit und Jugendjahre 10
Der Privatdozent in Jena 17
Der Redakteur und der Gymnasialdirektor 29
Der Professor in Heidelberg 34
Wirksamkeit in Berlin 41

II. DIE RELIGIONSPHILOSOPHISCHEN, GESCHICHTSPHILOSOPHISCHEN UND STAATSPHILOSOPHISCHEN JUGENDARBEITEN . . . . . 49—106
1. Religionsphilosophische und geschichtsphilosophische Fragmente 49
Volksreligion und Christentum 49
Das Leben Jesu 57
Die Positivität der christlichen Religion 60
Der Geist des Christentums und sein Schicksal 75
Entwürfe 78
Moralität und Religion 78
Liebe und Religion 79
Die Liebe 79
Glaube und Sein 80
Grundkonzept zum Geist des Christentums 82
2. Staatsphilosophische Schriften 94
Über die württembergische Magistratsverfassung 94
Die Verfassung Deutschlands 95

III. DIE ANFÄNGE DES METAPHYSISCHEN SYSTEMS . . 107—169
Das Frankfurter Systemfragment 107
Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems . . . 113
Abhandlungen im Kritischen Journal 118
Das Jenenser System von 1801/02 120
Logik 120
Metaphysik 131
Naturphilosophie 136
System der Sittlichkeit 143
Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts 155

IV. DIE PHÄNOMENOLOGIE DES GEISTES . . . . . 170—226
Einführung 170
A. Das Bewußtsein . . . . . 178—184
Die sinnliche Gewißheit 178
Die Wahrnehmung 179
Kraft und Verstand 181
Das Spiel der Kräfte 181
Das Innere 182
Die Unendlichkeit 183
B. Das Selbstbewußtsein . . . . . 184—188

Digitized by Google

Seite

C. Das absolute Subjekt . . . . . 188—226
1. Gewißheit und Wahrheit der Vernunft 188
Die beobachtende Vernunft 190
Die tätige Vernunft 192
Lust und Notwendigkeit 193
Gesetz des Herzens und Wahnsinn des Eigendünkels . 194
Tugend und Weltlauf 194
Die an und für sich selbst reelle Individualität 195
Die Sache selbst 196
Die gesetzgebende Vernunft 197
Die gesetzprüfende Vernunft 197
2. Der Geist 197
Der wahre Geist, die Sittlichkeit 198
Die sittliche Welt 198
Die sittliche Handlung 199
Der Rechtszustand 200
Der sich entfremdete Geist, die Bildung 201
Die Bildung und der Glaube 201
Die Aufklärung 205
Die absolute Freiheit 209
Der seiner selbst gewisse Geist, die Moralität 210
Die moralische Weltanschauung 211
Die Verstellung 212
Das Gewissen 213
3. Die Religion 216
Die natürliche Religion 217
Die Kunstreligion 218
Die offenbare Religion 219
4. Das absolute Wissen 220

V. DIE LOGIK . . . . . 227—277
Philosophie als Wissenschaft und ihre Methode 227
A. Logik des Seins . . . . . 238—253
Qualität 239
Sein, Nichts, Werden 239
Dasein, Endlichkeit, Unendlichkeit 240
Fürsichsein, Eines und Vieles, Repulsion und Attraktion 245
Quantität 247
Reine Quantität, kontinuierliche und diskrete Größe, Begrenzung der Quantität 247
Zahl, extensives und intensives Quantum, quantitative Unendlichkeit 248
Direktes, umgekehrtes, Potenzverhältnis 250
Maß 251
Spezifische Quantität 251
Reales Maß 252
Werden des Wesens 253
B. Logik des Wesens . . . . . 253—260
Der Schein 253
Wesentliches und Unwesentliches, Schein, Reflexion . 253

Digitized by Google

Seite

Identität, Unterschied, Widerspruch 254
Absoluter Grund, bestimmter Grund, Bedingung . . . 256
Die Erscheinung 258
Existenz 258
Erscheinung 259
Wesentliches Verhältnis 259
Die Wirklichkeit 259
Absolutes 259
Wirklichkeit 260
Absolutes Verhältnis 260

C. Logik des Begriffes . . . . . 260—277
Die Subjektivität 263
Allgemeinheit, Besonderheit, Einzelheit des Begriffs . 263
Urteile des Daseins, der Reflexion, der Notwendigkeit, des Begriffs 265
Schlüsse des Daseins, der Reflexion, der Notwendigkeit 267
Die Objektivität: Mechanismus, Chemismus, Teleologie . . 269
Die Idee 270
Das Leben 271
Die Idee des Erkennens 271
Die theoretische Idee 272
Die praktische Idee 273
Die absolute Idee 273

VI. DIE NATURPHILOSOPHIE . . . . . 278—288

Einführung 278
Mechanik 281
Raum und Zeit 281
Materie und Bewegung 281
Absolute Mechanik 282
Physik 282
Physik der allgemeinen Individualität 283
Physik der besonderen Individualität 284
Physik der totalen Individualität 285
Organische Physik 286
Die geologische Natur 286
Die vegetabilische Natur 287
Der tierische Organismus 287

VII. DIE PHILOSOPHIE DES GEISTES . . . . . 289—405
Einführung 289
A. Der subjektive Geist . . . . . 294—310
1. Anthropologie: natürliche, fühlende, wirkliche Seele . . . 294
2. Phänomenologie: Bewußtsein als solches, Selbstbewußtsein, Vernunft 301
3. Psychologie: theoretischer, praktischer, freier Geist . . . 302
B. Der objektive Geist . . . . . 310—354
1. Das Recht 312
2. Die Moralität 317

Digitized by Google

Seite

3. Die Sittlichkeit 324
Die Familie 326
Die bürgerliche Gesellschaft 328
*Der Staat 334
Inneres Staatsrecht 336
Äußeres Staatsrecht 345
Weltgeschichte 345

C. Der absolute Geist . . . . . 354—405

1. Kunst 355
Die Idee des Schönen 357
Das Ideal in seiner Bestimmtheit und Besonderheit . . 361
Die einzelnen Künste 373
2. Religion 382
Der Begriff der Religion 385
Die Religion in ihrem bestimmten Dasein 391
Die absolute Religion 395
3. Philosophie 399

VIII. DIE HEGELSCHE SCHULE UND IHRE GEGNER . . . 406—487

1. Die Bildung des Schülerkreises zu Hegels Lebzeiten . . . 407
2. Die Kämpfe für und gegen Hegels Lehre um 1830 . . . 414
Der orthodoxe Protestantismus 414
Göschel 414
Das Problem der Unsterblichkeit 417
Weisse und I. H. Fichte 418
Anton Günther 423
Gruppe 423
3. Der Streit nach Hegels Tod 425
Rosenkranz 425
Verbreitung von Hegels Philosophie 428
Philosophie und Theologie (D. Fr. Strauß u. a.) 429
Versuche historischer Würdigung von Hegels Lehre . . . 433
4. Die Bewegung in den vierziger Jahren 438
Die Hallischen Jahrbücher 438
Die Deutsch-Französischen Jahrbücher (Marx und Engels) 441
Die Jahrbücher der Gegenwart (Schwegler, Zeller, Vischer) 449
Die Jahrbücher für spekulative Philosophie 457
Die Theologen (Strauß, Baur, Bruno Bauer) 458
Feuerbach 460
Stirner 466
Marx und Engels 469
Lassalle 473
5. Fortwirkung Hegels von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart 479

BIBLIOGRAPHISCHER WEGWEISER 488

ANMERKUNGEN . . . . . 489—491

Digitized by Google

I. HEGELS LEBEN UND SEINE GEISTIGE ENTWICKLUNG

Der Laie neigt gewöhnlich dazu, ein karikiertes Bild von der äußeren Persönlichkeit der großen Philosophen zu entwerfen. So wird Kant oft noch als ein lebensfremder alter Pedant angesehen, und Hegel erscheint als der in unverständlichen Abstraktionen sich ergehende spießbürgerliche Philosophieprofessor, der sich gern als Schultyrann aufspielt. Daß derartige Bilder irrig sind, brauchte kaum besonders betont zu werden, aber irgendwelche Residuen von solchen Vorstellungen bleiben mitunter auch im Bewußtsein von Leuten haften, die Sachkenntnis zu besitzen meinen. Hegel nun hat schon wegen seiner abstrakten Ausdrucksweise und wegen seiner selbstgeschaffenen Terminologie viel Vorwürfe erfahren, man fand seine Werke schwerverständlich, ja abstrus, und solche Vorwürfe, die zunächst bloß der äußeren Form der Darstellung gelten konnten, wurden nur zu leicht auch auf die Person des Philosophen selbst übertragen. Und doch war Hegel ein Mann, der nicht allein eine Fülle empirischer Kenntnisse besaß, sondern sich auch in der praktischen Wirklichkeit wohl zurechtzufinden wußte, ja der nach außenhin den tiefgründigen Denker wenig hervorzukehren suchte. Er war keine eigenwillige, impulsive, zu Radikalismen neigende Natur wie Fichte, auch keine genial wirkende, mit dichterischer Phantasie begabte Persönlichkeit wie Schelling, vielmehr ein schlichter Gelehrter, der in stiller Arbeit seine tief durchdachten Werke schuf, der besser schreiben als reden konnte, der nach außen hin nicht durch Exzentrizitäten auffiel, sondern gewissenhaft seine Pflichten in der Familie, in der Gesellschaft und im Staatsganzen erfüllte. Dabei war Hegel wesentlich weitblickender und vielseitiger als etwa Kant. Heinrich Gustav Hotho, der Herausgeber von Hegels Ästhetik, schildert den ersten Eindruck,

Digitized by Google

den er bei Beginn seiner Studien in Berlin von dem Meister empfing, folgendermaßen: „Die früh gealterte Figur war gebeugt, doch von ursprünglicher Ausdauer und Kraft; . . . weder von imponierender Hoheit noch von fesselnder Anmut zeigte sich eine äußerliche Spur, ein Zug altbürgerlich ehrwürdiger Gradheit war das Nächste, was sich im ganzen Behaben bemerkbar machte. Den ersten Eindruck des Gesichts werd' ich niemals vergessen. Fahl und schlaff hingen alle Züge wie erstorben nieder, keine zerstörende Leidenschaft, aber die ganze Vergangenheit eines Tag und Nacht verschwiegen fortarbeitenden Denkens spiegelte sich in ihnen wieder; die Qual des Zweifels, die Gärung beschwichtigungsloser Gedankenstürme schien dieses vierzigjährige Sinnen, Suchen und Finden nicht gepeinigt und umhergeworfen zu haben; nur der rastlose Drang, den frühen Keim glücklich entdeckter Wahrheit immer reicher und tiefer, immer strenger und unabweisbarer zu entfalten, hatte die Stirn, die Wangen, den Mund gefurcht." „Wie würdig war das ganze Haupt, wie edel die Nase, die hohe, wenn auch in etwas zurückgebogene Stirn, das ruhige Kinn gebildet; der Adel der Treue und gründlichen Rechtlichkeit im größten wie im kleinsten, des klaren Bewußtseins, mit besten Kräften nur in der Wahrheit eine letzte Befriedigung gesucht zu haben, war allen Formen aufs individuellste sprechend eingeprägt."[1] So erschien der Mann, und in dem Knaben und dem Jüngling steckten bereits die Anlagen, die sich in dem Mann entfalteten.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel wurde am 27. August 1770 als ältester Sohn des Rentkammersekretärs Georg Ludwig Hegel in Stuttgart geboren. Als Schwabe hat sich Hegel immer gefühlt, wenn seine Vorfahren auch bis ins 16. Jahrhundert hinein in Kärnten saßen, von wo sie ihres protestantischen Glaubens wegen vertrieben wurden. Schwäbische Eigenarten hafteten ihm an, seinen schwäbischen Dialekt hat er auch in Berlin nicht verleugnet. Wie bei vielen Dichtern und Denkern, so scheint auch bei dem Knaben Hegel der Einfluß der gebildeten Mutter (Maria Magdalena geb. Fromme) maßgebend gewesen zu sein. Auf dem Stuttgarter Gymnasium zeichnete sich der Knabe als fleißiger Musterschüler aus. Ein ernstes Streben nach Erkenntnis beseelte ihn bereits.

Digitized by Google

von seinen vielseitigen, literarischen, historischen, mathematischen, philosophischen und pädagogischen Interessen geben uns Exzerpte aus Gelesenem, Tagebuchblätter und eigene Arbeiten Kunde. Bemerkenswert ist die eifrige Beschäftigung mit antiker Literatur, die für seine Bildung grundlegend war; schon von jener Zeit her datiert seine Hochschätzung von Sophokles' Antigone, die er in deutsche Verse zu übertragen suchte. Auch das ist bedeutsam, daß die Geschichte in Hegels Gesichtskreis tritt; es zeugt gerade von seinem Interesse dafür, wenn er in einem Tagebuchfragment von 1786 beklagt, daß er „die Geschichte noch nicht philosophisch und gründlich studiert habe"[2]. Von erhaltenen eigenen Schularbeiten Hegels verdienen Beachtung eine „Über die Religion der Griechen und Römer" von 1787, aus der wie aus anderen Tagebuchstellen ein gewisses — wenn auch noch rationalistisch-aufklärerisches — religionsphilosophisches Interesse spricht, und eine andere von 1788 „Über einige charakteristische Unterschiede der alten Dichter", die das Wesen antiker und moderner Dichtung gegenüberzustellen sucht und so im Thema mit Schillers Abhandlung „Über naive und sentimentalische Dichtung" verwandt ist.

Nach Absolvierung des Gymnasiums trat Hegel im Herbst 1788 als Student der Theologie in das berühmte Tübinger Stift ein und machte dann vorschriftsmäßig den zweijährigen philosophischen und den dreijährigen theologischen Kursus durch. Bedeutende Lehrer, die dem Studenten nachhaltige Anregung geboten hätten, fand Hegel nicht. In der Philosophie war ein später Wolffianer und Kantgegner Flatt sein hauptsächlicher Lehrer, in der Theologie ein Vertreter des rationalistisch-protestantischen Supranaturalismus, Storr. Immerhin ist es wichtig für die geistige Entwicklung Hegels, daß sich zu dem Bildungselement der Antike nun dasjenige des Christentums gesellte und daß er zu wissenschaftlicher Beschäftigung mit den Lehren der Religion angeleitet wurde. Neue, fruchtbare Ideen aber erwuchsen nicht aus dem trockenen Studiengang, sondern aus dem bedeutsamen Freundschaftsbund mit Hölderlin, dem jungen, für das antike Griechentum begeisterten Dichter, der gleichzeitig mit Hegel in das Stift eintrat und 1790 Hegels Stubenkamerad wurde, und mit dem frühreifen

459399 Digitized by Google

Philosophen Schelling, der 1790 auf das Stift kam. Mit Hölderlin und anderen las Hegel Platon und Kant. Nicht wissenschaftliche Interessen aber führten die drei Freunde vor allem zusammen, sondern bezeichnenderweise politische. Die Gedanken der französischen Revolution waren es, die damals jugendliche Gemüter aufs stärkste entflammten; nicht nur eine politische, sondern eine allgemeine geistige Umwälzung schienen sie zu verheißen, eine neue Menschheitsepoche schien anzubrechen, die von der Jugend ersehnt wurde. Die Idee der Freiheit wurde enthusiastisch begrüßt, Rousseau wurde verherrlicht als ihr Prophet. So war es auch in Tübingen, wo in einem politischen Studentenklub, dem Hegel, Hölderlin und Schelling angehörten, sogar Exzesse verübt wurden, die den Herzog veranlaßten, den revolutionär gestimmten Stiftlern persönlich eine Strafrede zu halten. Wenn Hegel sich mitreißen ließ von dieser Freiheitsschwärmerei, so beweist das, daß er trotz seines gemessenen und altklugen Wesens, das ihm den Spitznamen „der alte Mann" eintrug, doch jung und begeisterungsfähig war.

Nachdem Hegel im Herbst 1793 das theologische Kandidatenexamen bestanden hatte, trat er eine Stelle als Hauslehrer bei der Familie Steiger in Bern an. Die drei Jahre, die er in der Schweiz verbrachte, boten ihm Gelegenheit zur Erweiterung seiner Kenntnisse in verschiedener Hinsicht und zu selbständigen Arbeiten. Die eigenartigen staatlichen und gesellschaftlichen Verhältnisse der Schweizer Kantone regten das politische und historische Interesse Hegels an. Eigene wissenschaftliche Pläne entwickelte Hegel auf theologischem Gebiet. Schon in Tübingen hatte er, wenn auch noch im Sinne der Aufklärung, den Gedanken einer Volksreligion gefaßt, die den Fetischglauben verdrängen und zur Vernunftreligion hinführen sollte, und hatte auf die Bedeutung der „Liebe", die „etwas Analoges mit der Vernunft" habe, als Prinzip dieser Volksreligion hingewiesen. Jetzt, wo er von den Fesseln der Tübinger Orthodoxie befreit ist, werden solche Gedankenkeime zur Entfaltung gebracht. Aus Briefen an Schelling läßt sich entnehmen, wie er polemisch und kritisch eingestellt ist: er meint, ehe in Tübingen nicht „eine Art von Reinhold oder

Digitized by Google

Fichte" auf dem Katheder sitze, werde „nichts Reelles herauskommen", nirgends werde wohl „so getreulich als dort das alte System fortgepflanzt"[3], und er hält es für interessant, „die Theologen, die kritisches Bauzeug zur Befestigung ihres gotischen Tempels herbeiholen, in ihrem Ameiseneifer so viel wie möglich zu stören, ihnen alles zu erschweren, sie aus jedem Ausfluchtswinkel herauszupeitschen, bis sie keinen mehr fänden und sie ihre Blöße dem Tageslicht ganz zeigen müßten"[4]. Hegels theologische Pläne wurden befruchtet durch die philosophischen Einsichten, die er gewann. Von starkem Einfluß auf ihn war Kants religionsphilosophisches Hauptwerk, das 1793 erschienen war, „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft". Hegel sieht sich in den Bannkreis der Philosophie Kants und seiner Jünger gezogen: er studiert Kant, über Fichte schreibt ihm Hölderlin begeistert aus Jena, Schelling schickt ihm seine ersten Schriften. Im Januar 1795 teilt er Schelling mit: „Seit einiger Zeit habe ich das Studium der Kantischen Philosophie wieder hervorgenommen, um seine wichtigen Resultate auf manche uns noch gang und gäbe Idee anwenden zu lernen oder diese nach jenen zu bearbeiten." Der Brief schließt mit den Worten: „Vernunft und Freiheit bleiben unsere Losung, und unser Vereinigungspunkt die unsichtbare Kirche."[5] Und in einem weiteren Brief heißt es: „Vom Kantischen System und dessen höchster Vollendung erwarte ich eine Revolution in Deutschland. die von Prinzipien ausgehen wird, die schon vorhanden sind und nur nötig haben, allgemein bearbeitet, auf alles bisherige Wissen angewendet zu werden."[6] Auf solchem gedanklichen Untergrund erwuchsen Hegels theologische Abhandlungen und Fragmente, die uns handschriftlich erhalten sind: vor allem die Schrift „Das Leben Jesu" (1795), die schlicht erzählend die moralische Bedeutung der Lehre Jesu hervorhebt, und Fragmente über „Die Positivität der christlichen Religion" (1795/96), in denen gezeigt wird, wie die Autonomie der Vernunft durch die historische Entwicklung des Kirchenglaubens immer mehr Schädigung erfährt. In anderen Fragmenten sucht Hegel durch eine von historischem Verständnis zeugende Kennzeichnung der Entwicklungsstufen der Religion den Weg zur moralischen Volksreligion zu bereiten.

Digitized by Google

Im Sommer 1796 unternahm Hegel eine Wanderung in die Berner Oberalpen. Das Reisetagebuch[7] verrät nichts von tiefem Naturgefühl, rationalistische Bemerkungen finden sich. Der Anblick der Grindelwaldgletscher „bietet weiter nichts Interessantes dar", der Geist erhalte da „schlechterdings keine weitere Beschäftigung", „als daß ihm etwa auffällt, sich in der stärksten Hitze des Sommers so nahe bei Eismassen zu befinden". Hegel gehört eben zu den „ruhigen Verstandesmenschen", zu denen ihn Hölderlin in einem Brief an Neuffer vom 16. Februar 1796 rechnet. Nur die Wasserfälle interessieren bezeichnenderweise den Denker stärker: an die Beschreibung des Staubbachs von Lauterbrunnen, dessen Anblick Goethe zu dem tiefsinnigen „Gesang der Geister über den Wassern" anregte, knüpft er ästhetische Betrachtungen, welche den Einfluß der Lektüre von Schillers Briefen über ästhetische Erziehung zeigen, der Reichenbach bietet ihm ein majestätisches Schauspiel, bei dem der Zuschauer in den wechselnden Wellen „ewig das gleiche Bild" und doch zugleich sieht, „daß es nie dasselbe ist", — ein Ausspruch, der an Heraklit gemahnt. „Das Anziehendste, das Wesentlichste" eines solchen Schauspieles, wie es kein Gemälde wiedergeben könnte, ist „das ewige Leben, die gewaltige Regsamkeit in demselben". Der philosophische Begriff des Lebens, in diesem Sinn verstanden, gewinnt jetzt in der Tat für Hegels Weltanschauung eine wesentliche Bedeutung: selbständige Ideen, die über Kant hinausgehen, kündigen sich damit an. Mit Hölderlin, dem Jugendfreund, der 1791 das „ἓν καὶ πᾶν" als Symbolum in Hegels Stammbuch geschrieben hatte, fühlt er sich verwandt. An ihn richtet er im August 1796 den mystischen, Schillerschen Einfluß verratenden Hymnus „Eleusis", in dem es heißt:

„Ich gebe mich dem Unermeßlichen dahin.
Ich bin in ihm, bin alles, bin nur es.
Dem wiederkehrenden Gedanken fremdet,
Ihm graut vor dem Unendlichen, und staunend faßt
Er dieses Anschauns Tiefe nicht.
Dem Sinne nähert Phantasie das Ewige,
Vermählt es mit Gestalt."

Durch Vermittlung Hölderlins erhielt Hegel eine neue Hauslehrerstelle in Frankfurt am Main, die er nach

Digitized by Google

einem Aufenthalt im Vaterhaus zu Stuttgart im Januar 1797 antrat. In Frankfurt konnte sich wieder ein persönlicher Gedankenaustausch zwischen dem Philosophen und dem Dichter entwickeln, wenn auch Hölderlin infolge seiner unglücklichen Stellung im Hause Gontard sich bereits innerlich zerrissen fühlte. Und noch einen anderen geistesverwandten Tübinger Studiengenossen fand Hegel hier, Sinclair, der in Homburg bei Frankfurt als Legationsrat tätig war. Die Frankfurter Jahre bilden für Hegel die Zeit des Heranreifens zur Selbständigkeit, die Zeit, in der die für späterhin maßgebenden Tendenzen seines Geistes sich Bahn brechen. Politische, theologische und historische Studien beschäftigen ihn auch hier noch stark, aber es wird immer mehr deutlich, wie sich darin Ausstrahlungen seines universalen philosophischen Dranges kundgeben. Der Metaphysiker läßt allmählich sein Gesicht erkennen. Es ist bedeutsam, daß Hegel, wenn auch philosophisches Streben von vornherein sich bei ihm geltend macht, nicht gleich in metaphysischen Spekulationen sich ergeht, sondern sich solide empirische und einzelwissenschaftliche Kenntnisse erwirbt und damit ein Material gewinnt, das ihm beim Aufbau eines philosophischen Systems von Nutzen ist. Wenn er sich z. B. mit Politik befaßt, so wirkt da nicht etwa nur ein Einfluß der Zeitverhältnisse, sondern es bekundet sich darin ein ernstes, wissenschaftliches Interesse. Fichtes politische Jugendschriften sind leidenschaftliche Proteste eines revolutionären Idealisten, Hegel geht mit gelehrter Gründlichkeit Problemen der Politik nach. Während seines Schweizer Aufenthalts studiert er die Finanzverfassung Berns bis ins einzelne und sucht seine Studien schriftlich niederzulegen, er entwirft einen Aufsatz über die durch Verfassungsänderung hervorgerufene Veränderung im Kriegswesen, er liest Schriften des französischen Politikers Benjamin Constant. In Frankfurt wird eine in der Schweiz begonnene Übersetzung einer politischen Schrift von Jean Jaques Cart „Vertrauliche Briefe über das vormalige staatsrechtliche Verhältnis des Waadtlandes zur Stadt Bern" ausgeführt und mit Erläuterungen versehen, Ostern 1798 anonym veröffentlicht, — die erste gedruckte Arbeit Hegels. Er verfolgt mit Interesse ebenso politische und wirtschaftliche Verhältnisse in England

Digitized by Google

wie die Reform des preußischen Landrechts, er entwikkelt 1798 Reformideen für sein eigenes Vaterland in einer Schrift „Über die neuesten inneren Verhältnisse Württembergs, besonders über die Gebrechen der Magistratsverfassung", von der uns interessante Bruchstücke erhalten sind, er schreibt 1799 einen Kommentar zu dem 1767 erschienenen Hauptwerk des theoretischen Verfechters des Merkantilismus, James Denham Stewart, „An inquiry into the principles of political economy". Solche Untersuchungen sind schon durch ihre Methodik und die erforderliche Bewältigung empirischen Materials für den künftigen Rechts- und Staatsphilosophen Hegel nicht bedeutungslos. Die wertvollsten Erzeugnisse des Frankfurter Aufenthaltes Hegels sind Bruchstücke, die Herman Nohl, der Herausgeber von Hegels theologischen Jugendschriften, unter dem Titel „Der Geist des Christentums und sein Schicksal" zusammengefaßt hat. Religionsphilosophische und geschichtsphilosophische Betrachtung verbindet sich hier. Dilthey preist diese Fragmente als „ein einziges Dokument philosophischer Gedankenbildung", in ihnen offenbare sich „die ganze historische Genialität Hegels in ihrer ersten Frische und noch frei von den Fesseln des Systems"[8]. Hegel wächst mit seinen neuen Gedanken über die Religionsphilosophie Kants wie über diejenige der Aufklärung empor. Ein tieferes historisches Verständnis zeichnet ihn schon aus, er vermag typische Entwicklungsstufen und große Zusammenhänge darzustellen. Das Wesen des Judentums und des Christentums bemüht er sich zu erfassen und die Unterschiede begrifflich zu formulieren. Mit Kant setzt sich Hegel jetzt kritisch auseinander, um positiv über ihn hinauszugelangen. Schon auf dem Tübinger Stift hatte er die Kritik der reinen Vernunft kennengelernt und Auszüge daraus gemacht, in Bern studierte er eifrig die Kritik der praktischen Vernunft, in Frankfurt kommentierte er 1798 die ein Jahr vorher erschienene Metaphysik der Sitten. Kants Pflichtethik mit ihrem Rigorismus genügt Hegel nicht, er sucht vielmehr vom Standpunkt einer Lebensmetaphysik aus das Wesen des Ethischen zu bestimmen. Der Abschluß von Hegels religionsphilosophischen Studien in Frankfurt wird gekennzeichnet durch den Plan einer Schrift über das Positive im Christentum,

Digitized by Google

in der er seine früheren Untersuchungen mitverwertet: er schreibt eine neue Einleitung, die auf den 24. September 1800 datiert ist. Zu derselben Zeit war Hegel aber auch schon mit allgemeineren philosophischen Plänen beschäftigt: er macht den Versuch, die Grundzüge eines eigenen metaphysischen Systems zu entwerfen und sich damit ausdrücklich als Philosoph zu dokumentieren. Zwei Bogen einer größeren Arbeit, die am 14. September 1800 abgeschlossen ist, sind erhalten. Der Begriff des Lebens steht da im Mittelpunkt, und das „unendliche Leben" wird auch „Geist" genannt. Das Leben ist „von unendlicher Mannigfaltigkeit, unendlicher Entgegensetzung und unendlicher Beziehung", Geist ist „die lebendige Einigkeit des Mannigfaltigen", — in solchen Wendungen kündet sich die logisch-metaphysische Betrachtungsweise Hegels an. Seine geistige Entwicklung bis zu diesem Zeitpunkt hat Hegel selbst in einem Brief an Schelling vom 2. November 1800 kurz so charakterisiert: „In meiner wissenschaftlichen Bildung, die von untergeordneteren Bedürfnissen der Menschen anfing, mußte ich zur Wissenschaft vorgetrieben werden, und das Ideal des Jünglingsalters mußte sich zur Reflexionsform, in ein System zugleich verwandeln; ich frage mich jetzt, während ich noch damit beschäftigt bin, welche Rückkehr zum Eingreifen in das Leben des Menschen zu finden ist."[9]

Der Brief an Schelling, mit dem Hegel die ein paar Jahre lang unterbrochenen freundschaftlichen Beziehungen wiederaufnahm, verfolgte einen besonderen Zweck. Schelling war damals außerordentlicher Professor in Jena, und Hegel dachte sich in Jena als Privatdozent für Philosophie zu habilitieren. Nachdem er durch den Tod seines Vaters im Januar 1799 eine Erbschaft erhalten hatte, die seine wirtschaftliche Lage verbesserte, konnte er sich von dem Zwang des Hauslehrerberufs befreien. Im Januar 1801 kam er nach Jena, wo er dann sechs Jahre hindurch wirkte. Jena war das Zentrum der neuen philosophischen Bewegung, so wie es eine Zeitlang Zentrum der literarischen Bewegung war. Reinhold hatte hier schon seit 1787 die Philosophie des Kritizismus po-

Digitized by Google

pulär gemacht, als sein Nachfolger hatte dann Fichte bis 1798 eine glänzende Lehrtätigkeit entfaltet. Der junge Hölderlin hatte bereits 1795 begeistert über den Titanen Fichte an Hegel geschrieben. Und nun bildete Schelling den Anziehungspunkt für die philosophiehungrigen Gemüter. Als Freund Schellings führte sich Hegel in Jena ein. Im Sommer 1801 arbeitete er eine Schrift „Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie in Beziehung auf Reinholds Beiträge zur leichteren Übersicht des Zustandes der Philosophie des 19. Jahrhunderts, erstes Heft" aus, in der er Fichtes Standpunkt eines subjektiven Idealismus kritisierte und Schellings Streben nach dem Absoluten anerkannte, wenn er auch schon leise andeutete, daß ihm die Bestimmung des Absoluten als der totalen Indifferenz des Subjektiven und Objektiven nicht genüge. Am 27. August 1801, seinem 31. Geburtstage, habilitierte sich Hegel mit einer lateinisch geschriebenen Dissertation „De orbitis planetarum" (Über die Umläufe der Planeten), die von seiten der Verächter Hegelscher Philosophie noch heute mit Unrecht vielfach als das Prototyp der Hegelschen Spekulation über die Natur angesehen und verspottet wird, weil er durch eine mathematisch-astronomische Hypothese eine angebliche Lücke in der Planetenreihe zwischen Mars und Jupiter begreiflich zu machen suchte, während bereits ein halbes Jahr vorher der Planetoid Ceres in dieser Lücke entdeckt worden war. In Wahrheit handelt es sich bei dieser verfehlten Annahme Hegels nicht um eine naturphilosophische Konstruktion im Geiste der idealistischen Naturphilosophie, sondern um eine hypothetische Vermutung, die einen neuen Erklärungsversuch gegenüber anderen, in ähnlicher Richtung gehenden und ebenso verfehlten astronomischen Hypothesen darstellen wollte. Der Grundgedanke der Abhandlung war allerdings, daß auch in der Natur eine vernunftgemäße, logisch begreifbare und aus Prinzipien deduzierbare Ordnung bestünde, und diesen Gedanken faßte Hegel im Sinn der Philosophie des Idealismus auf, aber er wußte sich damit auch in Übereinstimmung mit Keplers Bemühungen, die verborgene Harmonie der Welt mathematisch zu bestimmen. Seiner Dissertation hat Hegel wie üblich Thesen für die öffentliche Disputation angehängt,

Digitized by Google

die für seinen philosophischen Standpunkt zum Teil recht charakteristisch sind. Die logischen Tendenzen Hegels offenbaren sich in den beiden ersten Thesen; die erste beschäftigt sich mit dem Begriff des Widerspruchs *(Contradictio est regula veri, non contradictio falsi)*, die zweite bezeichnet die logische Schlußform, den Syllogismus als Prinzip des Idealismus *(Syllogismus est principium Idealismi)*. In späteren Thesen wird die Bedeutung der Vernunftideen hervorgehoben und der Fortschritt der nachkantischen Philosophie gegenüber der Kantischen Lehre in der Voranstellung der Ideen erblickt. Die Idee, so heißt es, ist „die Synthesis des Unendlichen und des Endlichen, und alle Philosophie beruht auf Ideen" (These VI: *„Idea est synthesis infiniti et finiti et philosophia omnis est in ideis"*). Idee ist hier dasselbe, was Hegel in seinem Frankfurter Systemfragment „Geist" genannt hatte. Der Kritizismus erscheint infolge des Fehlens einer Ideenmetaphysik als „unvollkommene Form des Skeptizismus" (These VII: *„Philosophia critica caret ideis et imperfecta est Scepticismi forma"*). Andere Thesen polemisieren gegen Kants rigoristische Moralphilosophie, wieder andere gehören in das Gebiet der spekulativen Naturphilosophie.

Im Wintersemester 1801/02 begann Hegel seine Vorlesungstätigkeit mit einem Privatkolleg über „Logik und Metaphysik"; dasselbe Kolleg kündigte er dann auch in den beiden folgenden Semestern an, von Sommer 1802 ab las er auch „Naturrecht"; im Sommersemester 1802 hielt er allerdings keine Vorlesungen, von Sommer 1803 ab erscheint eine Behandlung des ganzen Systems der Philosophie als Vorlesungsgegenstand; neue Themata treten uns dann im Wintersemester 1805/06 entgegen, nämlich „Reine Mathematik", „Realphilosophie oder Philosophie der Natur und des Geistes" und „Geschichte der Philosophie". Hegel wußte als akademischer Lehrer seinen Schülern nicht durch Rhetorik zu imponieren wie Fichte und Schelling; schon dem Gymnasiasten hatte die Redegabe gefehlt, und er hat sie sich auch als Professor nicht in besonderem Maße erworben. Sein Vortrag war mühsam und stockend, ließ weniger die Person des Sprechenden als den sachlichen Gehalt hervortreten, konnte aber durch seine Gedankentiefe gelegentlich eindrucks-

Digitized by Google

voll wirken. Mit Schellings glänzendem Redetalent konnte der junge Privatdozent natürlich nicht konkurrieren, aber auch nach Schellings Weggang aus Jena im Jahre 1803 gewann Hegel nur einen wenig größeren Zuhörerkreis.

Bedeutsamer als die Vorlesungstätigkeit ist das literarische Schaffen Hegels während seines Jenaer Aufenthaltes. Schon in den Jahren 1801 und 1802 offenbart sich eine starke Produktivität des Philosophen. Aus Frankfurt brachte Hegel den Plan einer bedeutsamen politischen Schrift mit, die sich ein höheres aktuelles Ziel steckte als seine anderen politischen Arbeiten, einer Schrift über „Die Verfassung Deutschlands". Schon aus dem Frühjahr 1799 stammt ein Entwurf des Eingangs dieser Schrift. Hegel tritt mit diesem Plan in die Reihe der großen Patrioten, die um das Schicksal Deutschlands im Innersten besorgt sind, die retten und wiederaufbauen möchten. Voll Wehmut über das traurige Schicksal des Vaterlandes kündigt er seine Schrift an: „Die folgenden Blätter sind die Stimme eines Gemüts, das ungern von seiner Hoffnung, den deutschen Staat aus seiner Unbedeutendheit emporgehoben zu sehen, Abschied nimmt und noch vor dem gänzlichen Scheiden von seinen Hoffnungen seine immer schwächer werdenden Wünsche sich noch einmal lebhaft zurückrufen und seines schwachen Glaubens an die Erfüllung derselben noch einmal im Bilde genießen wollte." Erhaltene Stücke der Schrift aus den Jahren 1801 und 1802 zeigen, wie eifrig Hegel sich in konkrete Einzelfragen vertieft hat und wie er nicht nur philosophisches, sondern auch politisches und historisches Verständnis in hohem Maße besitzt. Mit welchem Ernst Hegel sich gerade dieser Schrift gewidmet hat, ersieht man daraus, daß er mehrere Teile verschiedentlich umarbeitet und daß er jahrelang mit der Abfassung beschäftigt ist. Die Schrift war dann etwa gegen Herbst 1802 fast fertiggestellt. Wenn sie dennoch Fragment blieb und nicht veröffentlicht wurde, so lag das wohl daran, daß in der Zeit zwischen dem Auftauchen des ersten Plans und der Fertigstellung die politischen Verhältnisse Deutschlands sich so zum Schlechten gewandt hatten, daß von einer solchen reformatorischen Schrift keine unmittelbare Wirkung mehr zu erwarten

Digitized by Google

gewesen wäre. Der Philosoph wäre mit seiner Kritik, mit seinen Mahnungen und Warnungen wie mit seinen Verbesserungsvorschlägen zu spät gekommen. Und wenn er klagend und anklagend rief: „Deutschland ist kein Staat mehr" und in letzter Stunde dem Niedergang des Staates und des Volkes durch Aufdeckung der Schäden entgegenwirken wollte, so hatten sich unterdessen die Ereignisse so gestaltet, daß der Verfall nicht mehr aufzuhalten war.

Zu gleicher Zeit, als Hegel mit der Schrift über die Verfassung Deutschlands den politischen Studien seiner Jugendzeit einen bedeutungsvollen Abschluß verlieh, war er mit einem umfassenden Entwurf seines philosophischen Systems beschäftigt. Seine Vorlesung über Logik und Metaphysik bot ihm wohl den Anlaß, seine eigene Auffassung dieser Disziplinen in systematischer Form schriftlich niederzulegen. Ein in der Zeit zwischen Herbst 1801 und Herbst 1802 entstandenes Manuskript ist zum größten Teil erhalten, es bietet eine Behandlung der Logik, der Metaphysik und der Naturphilosophie. Hegels philosophische Eigenart tritt hier schon deutlich hervor, er ist von vornherein keineswegs ein Schüler Schellings, sondern ein selbständiger Denker, wenn er auch gewiß Anregungen durch den jüngeren, aber damals schon philosophisch ausgereiften Freund empfangen hat und sich mitunter an dessen Terminologie anschließt. In der Ablehnung des Fichteschen „subjektiven Idealismus" und im Streben nach einem absoluten Idealismus waren sich die Freunde einig, aber der Gegensatz in der Methode beider Denker, der auf tiefen Wesensunterschieden beruht, und in der Auffassung des Absoluten mußte bald zutage treten. Es ist schon dies charakteristisch, daß Hegel jetzt eine Logik entwirft und sie in enge Beziehung zur Metaphysik setzt: der Meister der logisch-dialektischen Methode beginnt sich zu regen. Es ist nicht richtig, wenn man in dem Jenenser System eine radikale Wendung gegenüber Hegels philosophischen Anschauungen aus der Frankfurter Zeit erblickt, denn maßgebende logische und metaphysische Tendenzen sind schon in den Frankfurter Fragmenten, wenn auch mehr oder weniger latent, vorhanden, nur fehlte die wissenschaftlich-systematische Darstellung, zu der Hegel jetzt

Digitized by Google

gelangt und die ihm natürlich mancherlei neue Perspektiven eröffnet. Logik und Metaphysik stehen hier als Grundpfeiler des Gedankengebäudes im Vordergrund. Die Darstellung der Naturphilosophie — auch hier geht Hegel nicht einfach die von Schelling betretenen Wege — beschränkt sich auf die Lehre von der anorganischen Natur, auf das Organische wird am Schluß hingewiesen, aber die Organik fehlt als besonderer Teil. Auch die Philosophie des Geistes, die auf die Naturphilosophie hätte folgen müssen, ist nicht ausgeführt, obwohl Hegel doch schon in den Frankfurter Fragmenten sich um den Begriff des Geistes bemüht hatte. Eine gewisse Ergänzung bietet das wohl im Herbst 1802 abgefaßte Manuskript „System der Sittlichkeit", eine Abhandlung, die in der Terminologie sich vielfach an Schelling anschließt und in der sich manchmal schon konstruktive Künstelei bemerkbar macht.

Zu diesen von Hegel nur handschriftlich niedergelegten Werken der ersten Zeit des Jenenser Aufenthaltes kommen einige Aufsätze, die Hegel in dem von Schelling und ihm selbst herausgegebenen „Kritischen Journal der Philosophie" veröffentlichte, von dem zwei Bände zu je drei Heften 1802 und 1803 erschienen. Das erste Heft enthielt von Hegel einen kurzen einleitenden Aufsatz „Über das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt und ihr Verhältnis zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere", in dem programmatisch nicht bloß ein „negatives Zerschlagen" der Beschränktheiten, sondern „eine Wegbereitung für den Einzug wahrer Philosophie" von der philosophischen Kritik gefordert wird, ferner eine Auseinandersetzung mit dem Popularphilosophen Wilhelm Traugott Krug „Wie der gemeine Menschenverstand die Philosophie nehme — dargestellt an den Werken des Herrn Krug". Die Philosophie des absoluten Idealismus erhebt sich über den Standpunkt des gemeinen Menschenverstandes, sie fordert eine durchaus andere, eben eine prinzipiell metaphysische Einstellung. Dessen sind sich Schelling und Hegel wohl bewußt, und darum weisen sie die Mitläufer und Verwässerer des Idealismus schroff ab. Hegel sagt schon in seinem Einleitungsaufsatz zum Kritischen Journal: „Die Philosophie ist ihrer Natur nach etwas Esoterisches, für sich weder für den

Digitized by Google

Pöbel gemacht, noch einer Zubereitung für den Pöbel fähig; sie ist nur dadurch Philosophie, daß sie dem Verstande, und damit noch mehr dem gesunden Menschenverstande, worunter man die lokale und temporäre Beschränktheit eines Geschlechtes der Menschen versteht, gerade entgegengesetzt ist; im Verhältnis zu diesem ist an und für sich die Welt der Philosophie eine verkehrte Welt." Das Kritische Journal sollte die Sache des Idealismus als der wahren Philosophie gegen alle Widersacher verfechten. Hegel erscheint hier als Bundesgenosse Schellings, der ja durch seine bereits veröffentlichten Werke als Hauptvertreter des transzendentalen Idealismus galt, und es ist nicht verwunderlich, daß sich Hegel gerade in diesen Aufsätzen des Kritischen Journals stellenweise eng an Schellings Anschauungs- und Ausdrucksweise anschließt, während er sich in anderen, gleichzeitig entstandenen eigenen Arbeiten freier ergeht. Eine Ergänzung zu der Auseinandersetzung mit Krug liefert Hegel in seinem ausführlichen Aufsatz des 2. Heftes des Kritischen Journals, „Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie, Darstellung seiner verschiedenen Modifikationen und Vergleichung des neuesten mit dem alten": hier wendet er sich gegen Gottlob Ernst Schulze, der 1792 mit seinem „Änesidemus" den Skeptizismus gegenüber der Vernunftkritik verteidigt hatte und nun 1802 den ersten Band einer „Kritik der theoretischen Philosophie" erscheinen ließ. Krug und Schulze sind nach Hegels Ansicht einig in ihrem Verkennen der idealistischen Philosophie: „Der Schulzische Skeptizismus vereinigt mit sich den rohesten Dogmatismus, und der Krugsche Dogmatismus trägt zugleich jenen Skeptizismus in sich".

Eine Fortsetzung seiner kritischen Abrechnung mit den Gegnern des absoluten Idealismus gibt Hegel in der ausführlichen Abhandlung „Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität, in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie", die im ersten Heft des zweiten Bandes des Kritischen Journals (1802) veröffentlicht ist. Die spekulative Philosophie des absoluten Idealismus wird hier der „Reflexionsphilosophie der Subjektivität" gegenübergestellt, als deren typische Vertreter Kant,

Digitized by Google

Jacobi und Fichte erscheinen. Der gemeinsame Boden, aus dem nach Hegels Meinung die philosophischen Anschauungen dieser drei erwachsen sind, ist der Geist der Aufklärung. Kant, Jacobi und Fichte wird der Vorwurf gemacht, daß sie die Vernunft auf die Form der Endlichkeit einschränken und damit nur eine Kultur des gemeinen Menschenverstandes schaffen, daß sie nicht darauf ausgehen, „Gott", das Absolute, sondern nur den Menschen zu erkennen, d. h. daß sie nicht die metaphysische Wendung vollziehen. Daher kommen sie höchstens zu einem Begriff, der, vom Endlichen abstrahiert, als solcher abstrakt und leer ist, aber nicht zu einer metaphysischen Idee, in der „Endliches und Unendliches Eins" sind. Der Idealismus Kants, Jacobis und Fichtes ist ein „Idealismus des Endlichen", sofern das Endliche da in die ideelle Form aufgenommen ist und „endliche Idealität", d. h. reiner Begriff, als Unendlichkeit dem realen Endlichen entgegengesetzt wird. Hegel sucht nun zu zeigen, wie diese Reflexionsphilosophie des endlichen Idealismus sich selbst dialektisch entfaltet und zu einer Überwindung drängt: die drei Formen der Reflexionsphilosophie bei Kant, Jacobi und Fichte verhalten sich wie Thesis, Antithesis und Synthesis. Die „Metaphysik der Subjektivität" ist unzureichend, sie erfaßt nur die negative Seite des Absoluten. Den Weg, den die Philosophie notwendig nehmen muß, kennzeichnet Hegel in den Schlußworten: Aus dem „absoluten Leiden" oder dem „spekulativen Karfreitag" kann und muß „die höchste Totalität in ihrem ganzen Ernst und aus ihrem tiefsten Grunde, zugleich allumfassend und in die heiterste Freiheit ihrer Gestalt auferstehen". Die Abhandlung über Glauben und Wissen erscheint darum bedeutsam, weil Hegel hier den Standpunkt des absoluten Idealismus durch die Polemik mit Kant, Jacobi und Fichte beleuchtet. Es liegt in der Tendenz der Abhandlung begründet, daß dabei die allgemeinen Prinzipien des absoluten Idealismus, in denen Hegel mit Schelling im wesentlichen einig war, deutlich hervortreten. Aber es wird damit ein Abschluß der kritischen Erörterungen geliefert, die mit der Schrift über die Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems begannen. Die drei kritischen Aufsätze des Kritischen Journals stehen

Digitized by Google

in einem inneren Zusammenhang. Sie bereiten den Boden, auf dem Hegel selbst sein System aufbauen kann.

Der letzte Aufsatz, den Hegel für das Kritische Journal lieferte, trägt schon einen mehr systematischen Charakter, wenn er auch noch Hegels eigenen Standpunkt gegen den seiner Vorgänger abzugrenzen sucht. Ethische und rechtsphilosophische Probleme erheben sich, wie sie Hegel schon in dem Manuskript „System der Sittlichkeit" behandelt hat. Auch in „Glauben und Wissen" wurde ja auf die Neubegründung der Ethik gegenüber Fichte hingewiesen. In den beiden letzten Heften des Kritischen Journals (Band II, Stück 2 und 3, 1802/03) hat Hegel eine längere Abhandlung veröffentlicht „Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften". Mit der Idee der absoluten, lebendigen Sittlichkeit, deren Bedeutung für Individuum und Staat Hegel hervorhebt, knüpft er weniger an Kant und Fichte als an Platon und Aristoteles an. Man wird an das griechische Ideal der Kalokagathie erinnert, wenn Hegel für die Idee der absoluten Sittlichkeit auch die „schönste Gestalt" fordert, wenn er in dem Stand der Freien „das Individuum der absoluten Sittlichkeit" erblickt, das, „von seiten seiner Indifferenz betrachtet, der absolute lebendige Geist" sei. In der Tat, wie in der Antike eine lebendige Sittlichkeit gefordert wurde, in der das Sittliche mit der empirischen Natur im Einklang schien, so wird hier in höherem metaphysischen Sinn die Idee einer absoluten Sittlichkeit gefaßt, die unmittelbar individuelle und zugleich allgemeine absolute Sittlichkeit ist. „Die Sittlichkeit des Einzelnen ist ein Pulsschlag des ganzen Systems und selbst das ganze System."[10] Die Philosophie der Sittlichkeit wird für Hegel zur Geistesphilosophie, ja zur Kulturphilosophie. In bedeutsamer Weise betont Hegel schon in seinem Aufsatz über das Naturrecht, daß der Geist höher ist als die Natur, und schon Rosenkranz hat richtig erkannt, daß an dieser Stelle ein Punkt ist, in dem sich Hegel von Schelling trennt[11]. Hatten in dem Frankfurter Systemfragment bereits die metaphysischen Begriffe Leben und Geist im Mittelpunkt gestanden, so wird nun doch erst die Geistesphilosophie als Kernstück des

Digitized by Google

Hegelschen Systems ausgebildet, und von ihr aus empfängt dieses System nach und nach seine endgültige Gestalt.

Über die zweite Hälfte von Hegels Jenenser Aufenthalt, die für Hegels geistige Weiterentwicklung bis zum Erscheinen seines großen systematischen Werkes, der Phänomenologie, von Wichtigkeit ist, sind wir nicht genauer unterrichtet. Von äußeren Ereignissen ist zu erwähnen, daß Schelling im Frühjahr 1803 Jena verließ und nicht mehr wiederkehrte, — er erhielt im Herbst 1803 einen Ruf nach Würzburg. Hegel beglückwünscht den Freund in seinem Brief vom 16. November 1803 und bedauert den bedeutenden Verlust, den Jena dadurch erlitten habe. Dieser Weggang Schellings war aber doch auch eine geistige Befreiung für Hegel, denn nun brauchte er keine äußere oder innere Rücksicht mehr auf den Freund zu nehmen, nun konnte und mußte er in Muße sein philosophisches System selbständig weiterbilden. Das metaphysische Problem des Geistes beschäftigt ihn vor allem. Aber auch naturphilosophische und naturwissenschaftliche Studien treibt er, zu Goethes Farbenlehre macht er Experimente. Wie in früherer Zeit exzerpiert er Bücher, legt Reflexionen nieder, er sammelt neue Kenntnisse für den Ausbau seiner Philosophie. Es ist vielleicht auch nicht zufällig, daß Hegel nach Schellings Weggang seit August 1803 nähere Beziehungen zu Goethe anknüpft, der ebenso wie Schiller den Philosophen schätzen lernt. Schiller schreibt am 9. November 1803 an Goethe: „Die Philosophie verstummt nicht ganz, und unser Dr. Hegel soll viel Zuhörer bekommen haben, die selbst mit seinem Vortrag nicht unzufrieden sind." Im Wintersemester 1803/04 las Hegel zum erstenmal eine Vorlesung „System der spekulativen Philosophie", als deren drei Teile er angab: Logik und Metaphysik, Philosophie der Natur und Philosophie des Geistes (für das Sommersemester 1803 hatte er allerdings schon eine Vorlesung „Philosophiae universae delineatio" angekündigt). Ein Manuskript, das neben der Naturphilosophie auch eine „Philosophie des Geistes" enthält und zu Vorlesungszwecken gedient hat, ist noch unveröffentlicht; nach Rosenzweig wäre es auf die Jahre 1804/05 zu datieren[12].

Im Februar 1805 wurde Hegel zum außerordentlichen

Digitized by Google

Professor ernannt. Erst im folgenden Jahr empfing er, durch Verwendung Goethes, auch ein kleines jährliches Gehalt von 100 Talern. Hegel fühlte sich zu dieser Zeit bereits nicht mehr wohl in Jena. Die Blütezeit des geistigen Lebens an der Universität und in der Stadt war vorüber. Bedeutende Professoren, wie Schelling, der Orientalist Paulus, der Philosoph und Theologe Niethammer, hatten schon 1803 Jena verlassen. Mit Niethammer war Hegel zeitlebens eng befreundet und korrespondierte rege mit ihm. Daß Hegel seine Stellung in Jena gern mit einer besseren vertauschen möchte, entnehmen wir schon aus einem Brief an Niethammer vom 10. Dezember 1804, in dem er sich nach den Aussichten auf eine Professur in Erlangen erkundigt. Offen erklärt er dann in einem Brief aus dem Sommer 1805 an Johann Heinrich Voß, der auf Einladung des badischen Kurfürsten von Jena nach Heidelberg gegangen war, daß Jena das „Interesse verloren" habe, das es vorher besessen und um dessentwillen er es früher als Aufenthaltsort gewählt habe. In Heidelberg, meint Hegel, „sehen wir das wieder aufblühen, was hier verloren gegangen ist", ja dort scheint ihm „eine neue Morgenröte dem Heil der Wissenschaft aufgehen zu können". Voß bemühte sich auch für Hegel, aber die in Heidelberg freigewordene philosophische Professur erhielt der Konkurrent Hegels, Jakob Friedrich Fries, der auch seit 1801 Privatdozent in Jena war und seiner leichter verständlichen Vortragsweise wegen mehr Zulauf an Hörern hatte als Hegel.

Und doch reifte in diesen Jahren, die mancherlei Mißlichkeiten brachten, Hegel zum großen Denker heran. 1806 vollendete er das Werk, durch das er sich als ebenbürtig neben Fichte und Schelling stellte, die „Phänomenologie des Geistes". Es waren sehr bewegte Zeiten, in denen das Werk entstand. Seit Jahren hatte Hegel mit Besorgnis die politischen Verhältnisse Deutschlands verfolgt, — immer düsterer gestaltete sich das Bild. Die Not der Zeit lastete auf jedem Einzelnen. Hegel hatte mit wirtschaftlichen Schwierigkeiten zu kämpfen und fühlte sich infolge des Niedergangs der Universität mit seiner Lehrtätigkeit nicht mehr zufrieden. Die Aussichten auf eine ordentliche Professur waren schlecht. So klagt er in einem Brief an Niethammer vom 4. März 1805: „Ich

Digitized by Google

sehe für mich nirgendher einen Strahl der Befreiung." In einem Brief vom 17. Mai 1806 schildert er seine mißliche Lage als Dozent, in einem anderen Brief vom 5. September 1806 spricht er den Entschluß aus, sich anderswohin zu begeben, etwa nach Bamberg, wo Niethammer damals weilte, wenn es mit Vorlesungen, „mit denen es ohnehin schon itzt nichts ist", ganz aus sein würde. Der Krieg drohte, wie Hegel erschreckt gewahr wurde. Aber gerade in dieser schlimmen Zeit konnte Hegel voll Selbstbewußtsein auf seine Leistung als Philosoph blicken, konnte er die Hoffnung hegen, daß die Zeit des politischen Niedergangs doch zu einem geistigen Aufstieg führen würde, erkannte er die Größe der Aufgabe, die dem Denker damit gestellt war. Fichte hatte im Wintersemester 1804/05 in Berlin seine Vorlesungen über die „Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters" gehalten. Hegel schloß am 18. September 1806 seine Vorlesung über spekulative Philosophie mit einem im Munde des stillen Gelehrten sehr pathetisch wirkenden Appell an seine Zuhörer: „Wir stehen in einer wichtigen Zeitepoche, einer Gärung, wo der Geist einen Ruck getan, über seine vorige Gestalt hinausgekommen ist und eine neue gewinnt. Die ganze Masse der bisherigen Vorstellungen, Begriffe, die Bande der Welt sind aufgelöst und fallen wie ein Traumbild in sich zusammen. Es bereitet sich ein neuer Hervorgang des Geistes. Die Philosophie hat vornehmlich seine Erscheinung zu begrüßen und ihn anzuerkennen, während andere, ihm unmächtig widerstehend, am Vergangenen kleben und die meisten bewußtlos die Masse seines Erscheinens ausmachen. Die Philosophie aber hat, ihn als das Ewige erkennend, ihm seine Ehre zu erzeigen."[13] Im Oktober 1806, in den unsicheren Tagen, als Jena durch die Kriegsereignisse bedroht war, vollendete Hegel seine „Phänomenologie des Geistes"; der Druck der ersten Bogen hatte schon Februar 1806 begonnen, die letzten Bogen des Manuskripts schickte er am 20. Oktober ab. Im Frühjahr 1807 wurde der Druck der Phänomenologie beendet. Hegel empfahl sein Werk dem nach München übergesiedelten Jugendfreund Schelling, der ihm in Erinnerung an die Jenenser Zusammenarbeit im Dezember 1806 seine Schrift „Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten

Digitized by Google

Fichteschen Lehre" zugeschickt und damit die Beziehungen auf kurze Zeit wieder aufgefrischt hatte. Im Brief vom 1. Mai meint Hegel: er wüßte niemanden, von dem er diese Schrift lieber ins Publikum eingeführt wünschen könnte, als Schelling, aber er weist ihn auch bereits auf die Vorrede hin, die Kritik an Schelling oder wenigstens an seinen ihn karikierenden Anhängern übt. Schelling antwortete erst im November und nahm Hegel seine Stellungnahme übel. Die Freundschaft der beiden war zerbrochen. Hegel war nicht mehr der Bundesgenosse Schellings, er hatte sich mit seinem Werk, das er selbst als den „Anfang" oder die „Einleitung" zu seinem philosophischen System ansah, von ihm getrennt. Er war ein selbständiger Meister geworden.

Die äußeren Verhältnisse Hegels erfuhren im Frühjahr 1807 eine Veränderung. Niethammer hatte ihm das Angebot einer Stellung als Redakteur an der „Bamberger Zeitung" verschafft. Hegel nahm dieses Angebot schon aus finanziellen Gründen an, und wenn auch das Geschäft, wie er am 23. Oktober 1807 an Schelling schrieb, „nicht völlig passend" erschien, so konnte er doch darauf hinweisen, daß es wenigstens nicht „unehrlich" sei, und Niethammer gegenüber konnte er betonen, daß es ihn interessieren werde, da er ja „die Weltbegebenheiten mit Neugierde verfolge". Im März 1807 ging Hegel nach Bamberg, wo er bis zum November 1808 als Zeitungsredakteur wirkte. Er sah diesen Posten von vornherein nur als einen vorübergehenden an, befriedigen konnte den Gelehrten die Redaktionstätigkeit auf die Dauer nicht. Wohl hat vielleicht die Verpflichtung, sich am öffentlichen und gesellschaftlichen Leben zu beteiligen, Hegel eine gewisse praktische Lebenserfahrung verschafft, die ihm von Nutzen sein konnte. Aber die Stellung eines Redakteurs war in diesen politisch unsicheren Zeiten, in denen die Presse geknebelt war, sehr undankbar. Und Hegel konnte nicht einmal die erhoffte Muße für philosophische Arbeiten finden. Recht bald klagt er daher über seine Stellung, er späht nach anderen Aussichten, seine Sehnsucht gilt doch einem akademischen Lehramt. Im Laufe des Jahres 1808 werden seine Klagen immer dring-

Digitized by Google

licher: er sehnt sich, von der „Zeitungs-Galeere" wegzukommen (an Niethammer, 15. September 1808), ja er erklärt schließlich voll Sorge über die ungewisse Zukunft: „Jede Minute bei meinem Zeitungswesen ist verlorenes, verdorbenes Leben" (an Niethammer, 1. Oktober 1808).

Niethammer, der treue Freund, der im Frühjahr 1807 als Zentralschul- und Studienrat nach München gegangen war und eine einflußreiche Stellung innehatte, verschaffte Hegel anläßlich der Neuordnung des bayerischen Gymnasialwesens eine Berufung als „Professor der philosophischen Vorbereitungswissenschaften" und zugleich als Rektor des Gymnasiums in Nürnberg. Im Dezember 1808 wurde Hegel durch den ihm von Jena her bekannten Orientalisten und Theologen Paulus, der seit Herbst 1808 Kreisschulrat in Nürnberg war, in sein neues Amt eingeführt, das natürlich mancherlei Anforderungen in pädagogischer und organisatorischer Hinsicht stellte. Acht Jahre eifrigen Wirkens hat Hegel in Nürnberg zugebracht. Gewiß konnte auch die dortige Stellung den Philosophen, der doch die Sehnsucht nach einer Lehrtätigkeit an der Universität nie aufgab, nicht völlig befriedigen. Er mußte bald „das Verdrießliche der Verbindung eines Geschäfts und eines gelehrten Amts" erfahren (Brief an Niethammer, 4. Oktober 1809), und kurz vor seinem Weggang aus Nürnberg begrüßt er die „Erlösung aus dem Schul-, Studien- und Organisations-Katzenjammer" (Brief an Niethammer, 11. August 1816). Aber das hindert nicht, daß Hegel in Nürnberg eine fruchtbare Tätigkeit entfaltete und daß der Nürnberger Aufenthalt eine wichtige Epoche für sein äußeres und inneres Leben bedeutete. Einen Wendepunkt in seinem äußeren Leben bildete seine Verlobung und Verheiratung mit der aus einem Nürnberger Patriziergeschlecht stammenden Maria von Tucher im Jahre 1811. Die Liebe zu ihr spricht aus Hegels tiefempfundenen Briefen und aus etwas holprigen Versen. Zwei Söhne entsprossen dieser Ehe. Die wirtschaftlichen Verhältnisse Hegels waren auch in Nürnberg zeitweise recht schwierig; erst als er 1813 auch das Amt eines Schulrats mit einer Funktionszulage erhielt, besserten sie sich etwas.

Ein schönes Bild von Hegel als Rektor und Pädagogen bieten uns fünf erhaltene Reden, die er bei der jeweils

Digitized by Google

im Herbst erfolgenden feierlichen Preisverteilung gehalten hat[14]. Die erste dieser Reden (gehalten am 29. September 1809) enthält eine nicht nur inhaltlich sehr beachtenswerte, sondern auch teilweise durch schwungvollen Stil ausgezeichnete Würdigung des Gymnasiums und des Wertes der antiken Sprache. Hegel wird hier zum begeisterten Verkünder des Humanismus. So sagt er: „Wie Antäus seine Kräfte durch die Berührung der mütterlichen Erde erneuerte, so hat jeder neue Aufschwung und Bekräftigung der Wissenschaft und Bildung sich aus der Rückkehr zum Altertum ans Licht gehoben." Ja er glaubt behaupten zu können: „Wer die Werke der Alten nicht gekannt" habe, der habe gelebt, „ohne die Schönheit zu kennen". Gegen den pädagogischen Nützlichkeitsstandpunkt wendet er ein: nicht der sogenannte nützliche Stoff, sondern „nur der geistige Inhalt, welcher Wert und Interesse in und für sich selbst hat", stärke die Seele und verschaffe „diesen unabhängigen Halt, diese substanzielle Innerlichkeit, welche die Mutter von Fassung, von Besonnenheit, von Gegenwart und Wachen des Geistes ist"; er erzeuge „die an ihm großgezogene Seele zu einem Kern von selbständigem Wert, von absolutem Zwecke, der erst die Grundlage von Brauchbarkeit zu allem ausmacht und den es wichtig ist in allen Ständen zu pflanzen". Von solcher pädagogischen Betrachtung aus muß dem Bildungsstoff der Antike ein hoher Wert für die formale Bildung der Seelenkräfte wie für die inhaltliche Bildung zukommen. Denn „den edelsten Nahrungsstoff" in der edelsten Form, „die goldenen Äpfel in silbernen Schalen, enthalten die Werke der Alten, und unvergleichbar mehr als jede anderen Werke irgendeiner Zeit und Nation". Die zweite Rede (gehalten am 14. September 1810) erörtert einige methodische Grundsätze, so den, daß „nicht das Empfangen, sondern die Selbsttätigkeit des Ergreifens und die Kunst, sie wieder zu gebrauchen," erst „eine Kenntnis zu unserem Eigentum" mache. Der moderne, in der Diskussion über die Arbeitsschule viel gebrauchte Begriff der Selbsttätigkeit wird hier also auch schon angewandt. Die dritte Rede (gehalten am 2. September 1811) betrachtet die Schule als „das verbindende Mittelglied" zwischen der Familie und der wirklichen Welt. Die vierte Rede (gehalten am 2. Sep-

Digitized by Google

tember 1813) handelt von der Gymnasialbildung als Vorbereitung für die Berufsbildung. Gerade weil wir modernen Menschen uns „auf einen bestimmten Punkt" beschränken müßten und dabei „des Lebens im Ganzen" verlustig gingen, wäre es nötig, daß wir uns „den Begriff eines vollständigen Lebens" erschafften und erhielten, und das könnten wir durch das Studium der Antike. Die letzte Rede (gehalten am 30. August 1815) geht auf die „schicksalsvolle Zeit" der Gegenwart ein, die Zeit einer Umwälzung, in der die Erziehung besondere Aufgaben der Jugend gegenüber hat. Hegel schließt mit einem Appell an die Jugend: „Die Welt hat eine große Epoche geboren, mögt ihr Jünglinge euch ihrer würdig ausbilden, die höhere Tauglichkeit, die sie fordert, und damit auch das Glück, das aus ihr hervorgehen soll, gewinnen."

Ein besonderes Interesse wandte Hegel naturgemäß dem Unterricht in der philosophischen Propädeutik zu, der durch das bayerische „Allgemeine Normativ" von 1808 für die oberen Klassen gefordert war. Hegel gliederte den vierjährigen Kursus etwas anders, als es das Normativ verlangte, und legte seine Gedanken über den philosophischen Unterricht auf Gymnasien in einem Schreiben vom 23. Oktober 1812 nieder[15]. Im Gegensatz zu Kant, der gesagt hatte, man könne die Philosophie nicht „lernen", betont Hegel: „auch die Philosophie müsse gelehrt und gelernt werden, so gut wie jede andere Wissenschaft"; indem man „den Inhalt der Philosophie" kennenlerne, lerne man nicht nur das Philosophieren, sondern philosophiere auch schon wirklich. Das entspricht Hegels Auffassung vom Wissenschaftscharakter der Philosophie. Ein Systemganzes soll die Philosophie bilden, sie ist für Hegel „ein systematischer Komplex inhaltsvoller Scientien", die im Lauf der Geschichte durch die großen Denker bereits eine Ausgestaltung erfahren haben und lehrbar sind. Der Unterricht in Philosophie auf Gymnasien soll durchaus einen vorbereitenden Charakter tragen: er soll vorwiegend der Erziehung zum abstrakten Denken überhaupt dienen und von da aus hinausführen zu den höheren und schwierigeren Formen des Denkens, zum dialektischen und schließlich zum spekulativen Denken.

Rosenkranz, der Biograph Hegels, hat aus dessen

Digitized by Google

Originalheften und aus Nachschriften des Vorgetragenen eine „Philosophische Propädeutik" rekonstruiert, die als 18. Band Hegels Werken eingefügt ist. Sie enthält im ersten Kursus Rechts-, Pflichten- und Religionslehre, im zweiten Kursus Phänomenologie des Geistes und Logik, im dritten Kursus Begriffslehre und philosophische Enzyklopädie. Grundgedanken des Hegelschen Systems, die später ausgeführt worden sind, treten uns hier entgegen. Besonders trägt Hegel in der Logik, die den größten Teil der Propädeutik einnimmt, eigene Ansichten vor.

Bei seinem Bestreben, die Philosophie zu einer systematischen Wissenschaft zu gestalten, mußte Hegel der Logik eine fundamentale Bedeutung zuerkennen. Freilich ist ihm die Logik etwas anderes als die herkömmliche formale Logik. Logik und Metaphysik sind bei Hegel eng verbunden. In dem Schreiben an Niethammer vom 23. Oktober 1812 sagt er: „Nach meiner Ansicht des Logischen fällt ohnehin das Metaphysische ganz und gar da hinein." Er spricht die Hoffnung aus, seine „objektive Logik", d. h. die Lehre vom Sein und Wesen, werde dazu dienen, „die Wissenschaft wieder zu reinigen und sie in ihrer wahren Würde darzustellen". Das große philosophische Werk Hegels, das in Nürnberg entstand, war die „Wissenschaft der Logik". Der erste Teil des ersten Bandes, der die Lehre vom Sein enthielt, erschien Ostern 1812, der zweite Teil, die Lehre vom Wesen, 1813. Am 5. Februar 1812 schrieb Hegel an Niethammer, er stecke bis über die Ohren in der Arbeit zur Logik, es sei „keine Kleinigkeit, im ersten Semester seiner Verheiratung ein Buch des abstrusesten Inhalts von 30 Bogen zu schreiben". Die Lehre vom Sein und vom Wesen machen zusammen die objektive oder metaphysische Logik, d. h. die Ontologie, aus. Die subjektive Logik oder die Lehre vom Begriff lieferte Hegel in einem zweiten Band, der 1816 erschien. Während Kant in der Vorrede zur zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft den Ausspruch tat, die Logik sei den „sicheren Gang" der Wissenschaft schon von ältesten Zeiten her gegangen, sie habe seit Aristoteles keinen Schritt rückwärts, aber auch keinen vorwärts getan und scheine „allem Ansehen nach geschlossen und vollendet zu sein", ist sich Hegel bewußt, wie viel gerade noch die Logik zur Ausgestaltung als

Digitized by Google

Wissenschaft bedarf. Aus der Tatsache des mangelnden Fortschrittes dieser Disziplin seit Aristoteles ergibt sich ihm gerade die Forderung einer totalen Umarbeitung, denn „ein zweitausendjähriges Fortarbeiten des Geistes muß ihm ein höheres Bewußtsein über sein Denken und über seine reine Wesenheit in sich selbst verschafft haben".

In bewegten Zeiten schrieb Hegel seine Logik. Daß ihn auch die politischen Zeitereignisse nicht uninteressiert gelassen haben, entnehmen wir aus gelegentlichen Äußerungen in seinen Briefen. Hatte Hegel zu Jena in Napoleon den „Weltgeist auf dem Pferde" gesehen, so erschütterte ihn nunmehr der Sturz des Eroberers. „Es sind große Dinge um uns geschehen", so schreibt er am 29. April 1814 an Niethammer, „es ist ein ungeheures Schauspiel, ein enormes Genie sich selbst zerstören zu sehen, — das ist das τραγικώτατον, das es gibt." Nach den Befreiungskriegen wurden die innerpolitischen Verhältnisse Bayerns trübe. Die Reaktion triumphierte und machte ihren Einfluß auch im Schulwesen geltend. Niethammer, der treue Freund Hegels, verlor seinen Einfluß. Hegel läßt sich trotzdem in seiner Anschauung vom Wesen der Zeit nicht beirren. Er schreibt am 5. Juli 1816 an Niethammer: „Ich halte mich daran, daß der Weltgeist der Zeit das Kommandowort, zu avancieren, gegeben; solchem Kommando wird pariert; dies Wesen schreitet wie eine gepanzerte, festgeschlossene Phalanx unwiderstehlich und mit so unmerklicher Bewegung, als die Sonne schreitet, vorwärts durch dick und dünn; unzählbare leichte Truppen gegen und für dasselbe flankieren drum herum, die meisten wissen gar von nichts, um was es sich handelt, und kriegen nur Stöße durch den Kopf, wie von unsichtbarer Hand."

Das Jahr 1816 brachte für Hegel endlich die ersehnte Universitätsprofessur. Immer wieder hatte er nach Aussichten gespäht. Denn, wie er einmal sagt, ein Lehramt auf einer Universität „ist nach unseren Sitten die beinah unerläßliche Bedingung, einer Philosophie weitern Eingang und Verbreitung zu verschaffen, so wie sie auch die einzige Art lebendiger Unterhaltung von Gesicht zu

Digitized by Google

Gesicht gewährt, die ihrerseits auf die schriftstellerische Form einen ganz anderen Einfluß ausübt als die bloße Vorstellung, und ich verspreche mir von dieser Seite eine größere Möglichkeit, in Schriften etwas Befriedigenderes zu leisten" (Brief an N. v. Thaden vom 30. September 1816). Im Sommer 1816 erhielt Hegel einen Ruf nach Heidelberg; während er wegen Übernahme der dortigen Professur in Unterhandlungen stand, kam auch eine Anfrage aus Berlin; und als er den Ruf nach Heidelberg bereits angenommen und sein Entlassungsgesuch abgeschickt hatte, war er gleichzeitig von der bayerischen Regierung zum Professor für Philologie in Erlangen ernannt worden.

Im Herbst 1816 siedelte Hegel nach Heidelberg über. Nur vier Semester lang hat er dort gewirkt. Auch jetzt wußte er noch nicht etwa durch glänzenden Vortrag Scharen von Hörern anzuziehen, wenn er gewiß wohl durch seine Lehrtätigkeit am Gymnasium in pädagogischer Hinsicht etwas profitiert hatte, vielmehr blieb sein Wirkungskreis noch beschränkt. Aber Hegel war jetzt doch der gereifte Philosoph, der ein fertiges, auf gründlichen Studien beruhendes System vortragen konnte, und er gewann hier bereits die ersten Anhänger seiner Lehre. Da war der Theologieprofessor Karl Daub, der als Prorektor das warmherzige Berufungsschreiben an Hegel gerichtet hatte und der sich nachher eifrig in Hegels Werke versenkte; Studierende, die sich als Anhänger Hegels hervortaten, waren Carové aus Koblenz, der Estländer Boris von Üxküll und Hinrichs aus Oldenburg, der dann 1819 Privatdozent in Heidelberg wurde. 1817 erhielt Hegel einen Besuch von dem französischen Philosophen Victor Cousin, der eine Reise durch Deutschland machte und sich mit Hegel bald befreundete. „Zum Gebrauch seiner Vorlesungen" veröffentlichte Hegel im Frühjahr 1817 seine „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse", die zusammenfassende Darstellung seines Systems, von der Grundgedanken schon in der Nürnberger „Philosophischen Propädeutik" enthalten waren. Damit ist der grandiose Versuch gemacht, die Philosophie mit ihren verschiedenen Disziplinen als ein systematisches Ganzes aufzubauen. Philosophie muß ein von der Idee beherrschtes System bilden.

Digitized by Google

Die Unterschiede der besonderen philosophischen Wissenschaften sind nach Hegel nur Bestimmungen der Idee selbst, nur diese ist es, die sich in diesen verschiedenen Elementen darstellt. Jeder der Teile ist „ein sich in sich selbst schließender Kreis, aber die philosophische Idee ist darin in einer besonderen Bestimmtheit der Elemente". Stärker als bei Fichte und Schelling, stärker als bei Kant selbst tritt bei Hegel der Systemgedanke hervor. Leibniz hatte mit seiner universalen Weite die Mannigfaltigkeit doch nicht zu einer geschlossenen Einheit zu zwingen vermocht. Hegel allein unternimmt das kühne Wagnis einer Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften.

Literarisch hat sich Hegel in Heidelberg noch durch seine Mitarbeit an den „Heidelbergischen Jahrbüchern der Literatur" betätigt. Im Jahrgang 1817 veröffentlichte er darin zwei Aufsätze. Der erste war eine Besprechung des dritten, 1816 erschienenen Bandes von Friedrich Heinrich Jacobis Werken. In seiner Jenaer Abhandlung über „Glauben und Wissen" von 1802 hatte Hegel die Jacobische Philosophie scharf angegriffen. Seitdem hatte er über Jacobi viel durch Niethammer gehört, ihn auch persönlich kennen und schätzen gelernt. Mit Schelling, dessen Verhältnis zu Hegel kühl geworden war, hatte sich Jacobi völlig entzweit. Hegel war daher jetzt mehr darauf eingestellt, Berührungspunkte mit Jacobi zu finden und dessen positive Verdienste zu würdigen, obwohl er die kritische Haltung nicht aufgab. In versöhnlicher, milder Form fällt er sein Urteil, aber er deutet wie früher auf die Mängel von Jacobis Philosophie.

Der zweite Aufsatz Hegels in den Heidelbergischen Jahrbüchern war politischer Art. Hegel zeigte damit, daß er die politischen Studien seiner Jugendzeit nicht vergessen hatte. Wie er schon 1798 in der Abhandlung „Über die neuesten inneren Verhältnisse Württembergs" energisch Reformen im Hinblick auf die Verfassung gefordert hatte, so nimmt er nun noch einmal Veranlassung, sich mit den Verfassungsfragen seines Heimatlandes zu beschäftigen. König Friedrich I. hatte 1815 seinem Land eine neue, fortschrittlichere Verfassung geben wollen, aber die einberufenen Landstände hatten die Genehmigung versagt und Wiedereinführung der aufgehobenen, für das frühere Herzogtum geltenden Verfassung ver-

Digitized by Google

langt. Der schwäbische Dichter Uhland stand in diesem Streit auf seiten der Landstände, wo er das „alte gute Recht" verkörpert fand; auch Hegels Heidelberger Kollege, der ihm von Jena bekannte Orientalist Paulus, hatte mit einer Schrift in diesem Sinn Stellung genommen. Hegel, der sich deswegen mit Paulus verfeindete, nahm einen weiterblickenden Standpunkt ein. Er ließ 1817 in den Heidelbergischen Jahrbüchern seine „Beurteilung der im Druck erschienenen Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königreichs Württemberg im Jahre 1815 und 1816" erscheinen[16]. Nicht nur als Politiker, sondern auch als Geschichtsphilosoph spricht er hier. Wie er 1816 an Niethammer geschrieben hatte, der Weltgeist habe der Zeit das Kommandowort, zu avancieren, gegeben, so ist er hier von der Notwendigkeit im fortschreitenden Gang der Geschichte überzeugt. In der Einleitung verwirft er eine „psychologische Ansicht der Geschichte", die sich mit sogenannten geheimen Triebfedern und Absichten einzelner Individuen, mit Anekdoten und subjektiven Einwirkungen beschäftige: aus Zufälligkeiten ließen sich „weder die Sache noch die Charaktere in ihrer Gediegenheit" erkennen. Die rechte Geschichtsbetrachtung müsse vielmehr „die Natur und den Gang der substanziellen Sache" darstellen und „die Charaktere der handelnden Personen aus dem, was sie tun", zu erkennen geben. Bei der Frage nun, um die es sich hier handelt, ist sich Hegel bewußt, daß es nicht nur um Vergangenheit geht, sondern um Zwecke und Interessen der Gegenwart, und daß wir es hier nicht nur mit theoretischen Erwägungen über Ideen der Staatsverfassung zu tun haben, sondern „eine deutsche Regierung und ein deutsches Volk in der geistigen Arbeit um diese Gegenstände begriffen und die Gedanken in der Wiedergeburt einer Wirklichkeit beschäftigt" sehen. Von solch hoher Warte aus kritisiert Hegel die Stellungnahme der württembergischen Landstände. Er findet, daß sie die geschichtliche Entwicklung verkennen, wenn sie einfach eine Wiederherstellung der früheren ständischen Verfassung des Herzogtums verlangen und über Formalitäten nicht hinauskommen. „Das Tote kann aber nicht wieder aufleben", so ruft Hegel aus; die Ständeversammlung zeigt mit ihrer Forderung, „daß sie von der Natur

Digitized by Google

der Aufgabe, welche zu lösen war, nicht nur keinen Begriff, sondern auch keine Ahnung hatte". Die alte Verfassung war ein Produkt der Verhältnisse des ehemaligen Deutschen Reiches, sie glich mit ihren verschiedenen Zeiten angehörenden Bestandteilen einem alten Haus, „dessen einfache Grundform eine lange Reihe von Besitzern, nach den Erweiterungen der Familie und dem Bedürfnisse des Augenblicks, in eine Sammlung von Anbauten und Winkeln verwandelt hat, die ihre einzelnen Bequemlichkeiten haben, aber zusammen ein unförmliches und unverständliches Ganzes ausmachen". Die Landstände irren, wenn sie sich auf ein vermeintlich noch geltendes positives Recht berufen und das Recht „nur fordern aus dem Grunde, weil sie es vormals besessen haben". Wuchtig klingt Hegels Anklage: „Man konnte von den württembergischen Landständen sagen, was von den französischen Remigranten gesagt worden ist, sie haben nichts vergessen und nichts gelernt; sie scheinen diese letzten fünfundzwanzig Jahre, die reichsten, welche die Weltgeschichte wohl gehabt hat, und die für uns lehrreichsten, weil ihnen unsere Welt und unsere Vorstellung angehören, verschlafen zu haben. Es konnte kaum einen furchtbarern Mörser geben, um die falschen Rechtsbegriffe und Vorurteile über Staatsverfassungen zu zerstampfen, als das Gericht dieser fünfundzwanzig Jahre, aber diese Landstände sind unversehrt daraus hervorgegangen, wie sie vorher waren." Die neue Zeit hat erstens „die Idee eines Staates und damit seiner wesentlichen Einheit" entwickelt, zweitens hat „eine fünfundzwanzigjährige, soeben abgelaufene, meist fürchterliche Wirklichkeit" auch die entsprechende „Anschauung der mannigfaltigen Versuche, die Idee zu fassen, und eine kostbare, vollständige Erfahrung gegeben", und drittens waren in Württemberg durch die Gunst der Umstände auch die äußeren Bedingungen vorhanden, so daß der König „eine Verfassung aus einem Gusse" hätte geben können. Die württembergischen Landstände haben die Bedeutung von all dem nicht erkannt, haben nicht eingesehen, daß der Staat einen neuen Sinn bekommen hat und man sich auf die früheren Zustände gar nicht berufen kann, sie betören sich mit Phrasen und Fiktionen. Sie haben die ungeschickteste, unschicklichste, unverzeih-

Digitized by Google

lichste Stellung eingenommen, indem sie die königliche Verfassung unbesehen verworfen und Wiederherstellung der alten Zustände verlangt haben. „Altes Recht und alte Verfassung sind ebenso schöne, große Worte, als es frevelhaft klingt, einem Volke seine Rechte zu rauben. Allein ob das, was altes Recht und Verfassung heißt, recht oder schlecht ist, kann nicht aufs Alter ankommen; auch die Abschaffung des Menschenopfers, der Sklaverei, des Feudaldespotismus und unzähliger Infamien war immer ein Aufheben von etwas, das ein altes Recht war." Man betrügt das Volk geradezu, wenn man vom guten alten Recht redet, das gar keine Daseinsberechtigung mehr hat. Einen „Moderbegriff von Verfassung" haben die Landstände zutage gefördert. Hegel stellt das traurige Ergebnis fest, daß „der Geist des Formalismus und der Partikularität, der bekanntlich von jeher den Charakter und das Unglück Deutschlands in der Geschichte gemacht" habe, sich hier „in seiner ganzen Stärke" gezeigt habe. An den Formalismus des positiven Rechts und den Standpunkt des Privatrechts haben sich die Landstände eigensinnig gehalten und nicht gesehen, daß es sich um „die freie Verfassung eines deutschen Staats jetziger Zeit" handelt. Wenn sie behaupten, sie könnten nicht zugeben, daß dem Volke seine Geschichte entrissen werde, so fragt Hegel als Geschichtsphilosoph, „ob eigentlich ein Volk eine Geschichte gehabt habe, das nicht ein selbständiger Staat, sondern nur ein Teil eines Volkes war, ob ein Volk in der Tat nicht dann erst eine Geschichte erhält, wenn es ein Staat wird". Die früheren Landstände waren Vertreter „einer Klasse der privilegierten Aristokratie", die neue Verfassung wollte Vertreter „des Volks selbst" schaffen. Die Landstände aber haben sofort gesucht, sich „ihre Rechte", die Rechte ihrer Klasse vorzubehalten, und damit nicht das Interesse des Staatsganzen gefördert. Man hat also in Württemberg die Bedeutung der Situation, die durch die Tat des Königs geschaffen war, nach Hegels Ansicht völlig verkannt. Hegel will dabei keineswegs die königliche Verfassung in allen Punkten einfach gut heißen, er übt vielmehr auch an ihr Kritik. Eine organische Staatsauffassung wird hier vertreten, und Konsequenzen dieser Auffassung für die ganze Verfassung werden gezogen. Dabei stützt sich Hegel auf ge-

Digitized by Google

schichtsphilosophische und soziologische Erwägungen. Er begrüßt es, daß in die königliche Verfassung auch einfache Grundbestimmungen aufgenommen sind, die elementare Grundlagen der Staatseinrichtungen bilden, wie die der Gleichheit vor dem Gesetz, der Freizügigkeit, der Freiheit in der Berufswahl usw., Bestimmungen, die den „Grundriß für eine zu entwerfende Gesetzgebung" ausmachen, „wie die mosaischen Gebote oder die berühmten *‚Droits de l'homme et du citoyen'* der neuern Zeit". Sie stellen „die bleibenden Regulatoren" dar, „auf welche sich eine Erweiterung des bereits Bestehenden gründen muß, wenn die eine oder die andere nötig ist". Er weist aber auch darauf hin, wie man von diesen allgemeinen Grundlagen natürlich zu näheren Bestimmungen hätte weitergehen müssen, wie organische Verfassungsbestimmungen und eigentliche Gesetze überhaupt sehr nahe aneinander grenzten und wie die Landstände hier den Ansatzpunkt zu fruchtbarer Tätigkeit durch den konkreten Ausbau hätten finden können. Wie weit Hegel entfernt ist von bloß theoretischen Konstruktionen, wie sehr er das wirkliche Leben der Praxis berücksichtigen will und wie er auch jetzt noch die in der Schrift über die Verfassung Deutschlands aufgestellte Ansicht teilt, daß zum Wesen des Staats die Macht gehöre, das erhellt aus folgendem Satz: „Eine Staatseinrichtung kann nicht bloß bei der Forderung stehenbleiben, daß etwas geschehen solle, bei der Hoffnung, daß es geschehen werde, bei der Beschränkung einiger Umstände, welche es erschweren könnten, — sie verdient jenen Namen nur, wenn sie die Anordnung ist, daß geschieht, was geschehen soll." Der Historiker Max Lenz urteilt über diese Abhandlung Hegels: „Es gibt keine Schrift, welche jene Verhältnisse mit größerer Sachkenntnis und einer so bis an die Wurzel dringenden Schärfe erörtert hätte. Und dabei eine Energie der Gedankenführung, eine Klarheit der Disposition, ja eine Leichtigkeit und Durchsichtigkeit der Sprache, die man bei dem Verfasser der Phänomenologie des Geistes niemals erwarten würde. Es ist eine der besten Flugschriften, die je aus einer deutschen Feder hervorgingen."[17]

Eine große Wirkung hat Hegels Abhandlung nicht gehabt, wenn sie auch noch einmal im „Württembergischen

Digitized by Google

Volksfreund" abgedruckt wurde und die württembergische Regierung sich dafür interessierte. Selbst Hegels Freund Niethammer machte Einwendungen (Brief vom 27. Dezember 1817). Es mag sein, daß Hegel eine Zeitlang daran gedacht hat, auf Anerbieten des Ministers von Wangenheim hin, die Professur mit dem Kanzleramt der Universität Tübingen zu vertauschen und so in den Verwaltungsdienst überzugehen, aber aus „eigennützigen Motiven" ist seine Abhandlung gewiß nicht entstanden, spricht doch aus ihr das rein sachliche Interesse des Politikers und des Geschichtsphilosophen.

Am 26. Dezember 1817 schrieb der preußische Minister Altenstein an Hegel, um ihm eine Philosophieprofessur in Berlin anzubieten. Hegel konnte unter günstigen Bedingungen den Ruf annehmen und ging im Herbst 1818 nach Berlin, wo er auf den Höhepunkt seines Ruhms gelangen sollte. Der Minister Altenstein war ein Freund der Hegelschen Philosophie, sein Ministerialreferent Johannes Schulze besuchte sogar von 1819 bis 1821 eifrig Hegels Vorlesungen. Von Fachgenossen traf Hegel in Berlin an den Ästhetiker Solger, der aber bereits 1819 starb, und Schleiermacher, dessen Verhältnis zu Hegel wenig freundschaftlich war. Am 22. Oktober 1818 pries Hegel in seiner Antrittsrede, mit der er sein Kolleg über „Naturrecht und Staatswissenschaft" begann, die Universität Berlin als die „Universität des Mittelpunktes", wo auch der „Mittelpunkt aller Geistesbildung und aller Wissenschaft und Wahrheit, die Philosophie, ihre Stelle und vorzügliche Pflege finden" müsse. Die Wissenschaft der Philosophie habe sich zu den Deutschen geflüchtet und lebe allein noch in ihnen fort. „Uns ist die Bewahrung dieses heiligen Lichtes anvertraut, und es ist unser Beruf, es zu pflegen und zu nähren und dafür zu sorgen, daß das Höchste, was der Mensch besitzen kann, das Selbstbewußtsein seines Wesens, nicht erlösche und untergehe." Die Jugend ruft er zur Mitarbeit auf, indem er sie auf die Bedeutung der Philosophie für das Leben hinweist: „Was im Leben wahr, groß und göttlich ist, ist es durch die Idee: das Ziel der Philosophie ist, sie in ihrer wahrhaften Gestalt und Allgemeinheit zu erfassen." In

Digitized by Google

Berlin fand Hegel rasch Schüler und Anhänger, es entstanden die Anfänge der Hegelschen Schule. Von 1820 bis 1822 wirkte er auch als Mitglied der wissenschaftlichen Prüfungskommission der Provinz Brandenburg. Am geselligen Leben Berlins nahm Hegel Anteil, interessierte sich für Kunst und Theater. Zur Abwechslung und Erholung unternahm er mehrfach größere Reisen, so 1822 nach den Niederlanden, wo er in Brüssel seinen treuen Schüler van Ghert besuchte, 1824 nach Wien, wo ihn besonders die italienische Oper begeisterte, 1827 nach Paris, wohin ihn Cousin einlud, 1829 nach Böhmen, wo er in Karlsbad Schelling traf und die beiden sich wieder als „alte cordate Freunde" betrachteten. Goethe, mit dem Hegel in seiner Berliner Zeit hauptsächlich durch das Interesse an der Farbenlehre in regem Verkehr stand, besuchte er auf der Rückreise von Paris und auf der Rückreise von Karlsbad in Weimar. Über seine Reisen unterrichten uns besonders die Briefe an seine Frau, in denen er über seine Erlebnisse, über Kunstschönheiten wie Naturschönheiten (die Niederlande begeisterten ihn bezeichnenderweise mehr als den Jüngling die Schweiz) plaudert.

Literarisch war Hegel in Berlin nicht so fruchtbar wie vorher; seine gewaltige Gedankenmasse entwickelte er hauptsächlich in Vorlesungen, die von ihm selbst nicht veröffentlicht wurden. Neuauflagen seiner Enzyklopädie bearbeitete er (2. Aufl. 1827, 3. Aufl. 1830), mit der Vorbereitung einer neuen Auflage der Phänomenologie und der Logik war er kurz vor seinem Tod beschäftigt. Ein großes Werk hat er in den ersten Jahren seines Berliner Aufenthaltes ausgearbeitet, die „Grundlinien der Philosophie des Rechts", die 1820 erschienen. Dieses Werk stellt die reife philosophische Frucht von Hegels politischen, staatswissenschaftlichen und rechtsphilosophischen Studien dar, die ihn von Jugend an beschäftigt hatten. In der Vorrede zur Rechtsphilosophie steht das vielfach mißverstandene paradoxe Wort Hegels: „Was vernünftig ist, das ist wirklich, und was wirklich ist, das ist vernünftig." Keineswegs ist dies Wort im Sinne eines starren Konservatismus auszulegen, ebensowenig im Sinne eines rationalistischen Liberalismus oder Sozialismus, sondern es entstammt dem Geist des absoluten

Digitized by Google

logischen Idealismus ebenso wie das Wort in der Einleitung zur Phänomenologie: das Absolute sei allein wahr und das Wahre allein absolut. Wirklichkeit heißt diesem absoluten logischen Idealismus nicht jede noch so verkümmerte und vergängliche Existenz, nicht etwas Zufälliges, das ebensogut sein wie nicht sein kann, sondern Wirklichkeit ist das ἐτεῇ ὄν, „die unmittelbar gewordene Einheit des Wesens und der Existenz".

Zu dem 1822 erschienenen Buch seines Heidelberger Schülers Hinrichs „Die Religion im inneren Verhältnisse zur Wissenschaft" verfaßte Hegel eine Vorrede, in der er wie in der Jenenser Abhandlung „Glauben und Wissen" vom Gegensatz des Glaubens und der Vernunft spricht. Hegel tadelt darin den falschen Versuch einer Beseitigung des Gegensatzes, die keine Überwindung bedeutet, wenn man nämlich dem Glauben wie der Vernunft den objektiven Inhalt raubt, so daß auf der einen Seite nur „die leere Schale der subjektiven Überzeugung" übrigbleibt, auf der anderen Seite der Geist sich nur noch „teils in Erscheinungen, teils in Gefühlen" ergehen kann, da die Vernunft auf die Erkenntnis von Wahrheit verzichtet. Bei solcher angeblichen Aussöhnung werden die „tiefsten wahrhaften Bedürfnisse" nicht befriedigt, die Entzweiung an sich bleibt, der Gegensatz ist nicht wirklich überwunden. Von seinem objektivistischen Standpunkt aus polemisiert Hegel scharf gegen Schleiermachers Ansicht, wonach die Religion in einem Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit gegründet sei. Hegel hat hier einen Ausspruch getan, der ihm viel Feindschaft zuzog, den man aber aus seinen Voraussetzungen verstehen muß. Er meint: „Soll das Gefühl die Grundbestimmung des Wesens des Menschen ausmachen, so ist er dem Tiere gleichgesetzt, denn das Eigene des Tieres ist es, das, was seine Bestimmung ist, in dem Gefühle zu haben und dem Gefühle gemäß zu leben. Gründet sich die Religion nur auf ein Gefühl, so hat solches richtig keine weitere Bestimmung, als das Gefühl seiner Abhängigkeit zu sein, und so wäre der Hund der beste Christ, denn er trägt dieses am stärksten in sich und lebt vornehmlich in diesem Gefühle. Auch Erlösungsgefühle hat der Hund, wenn seinem Hunger durch einen Knochen Befriedigung wird." Gefühl ist für Hegel etwas bloß Naturhaftes, Subjektives. Er leugnet

Digitized by Google

dabei durchaus nicht, daß Religion auch „Sache des Gefühls" sei. „Allein ein ganz anderes ist es, ob solcher Inhalt wie Gott, Wahrheit, Freiheit aus dem Gefühle geschöpft, ob diese Gegenstände das Gefühl zu ihrer Berechtigung haben sollen, oder ob umgekehrt solcher objektive Inhalt als an und für sich gilt, in Herz und Gefühl erst einkehrt, und die Gefühle erst vielmehr wie ihren Inhalt so ihre Bestimmung, Berechtigung und Berichtigung von demselben erhalten." Gott, Wahrheit und Pflicht sind das Primäre, das, was den objektiven Gehalt der Religion ausmacht, Gefühl ist das Sekundäre. Verstandesphilosophie und Gefühlstheologie sind in denselben Fehler, den der Subjektivierung und Verendlichung, verfallen. Jetzt muß infolgedessen das „gemeinschaftliche Bedürfnis der Religion und der Philosophie auf einen substantiellen, objektiven Inhalt der Wahrheit" gehen. Hegel, der in seiner Jugend schon eifrig theologische Studien getrieben hatte, tritt hier als Religionsphilosoph hervor. Die Verbindung von Philosophie und Religion, von der er in der Jugendzeit ausging, hat er nie aufgegeben, sondern immer das gemeinschaftliche Ziel von beiden hervorgehoben.

Für die Ausbreitung seiner Philosophie war es nicht ohne Bedeutung, daß Hegel in den letzten Lebensjahren eine kritische Zeitschrift zur Verfügung stand. Hegel hatte dem preußischen Ministerium einen Bericht „Über die Einrichtung einer kritischen Zeitschrift der Literatur" eingereicht, worin er die Einrichtung eines Organs empfahl, das ein staatliches Unternehmen der Regierung sein sollte. Aus diesem Plan wurde nichts. Aber Hegels Schüler, der Jurist Eduard Gans, machte dem Meister 1826 den Vorschlag zur Gründung einer Literaturzeitung, die dann auch von Hegel, Varnhagen von Ense u. a. ins Werk gesetzt wurde. 1827 erschienen zum ersten Male die „Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik". In diesen Jahrbüchern hat Hegel in der Folgezeit eine Reihe von Rezensionen veröffentlicht. Zuerst erschien 1827 eine Besprechung Hegels von Humboldts Untersuchung „Über die unter dem Namen Bhagavat-Gita bekannte Episode des Mahabharata", worin sich Hegel über indische Philosophie und Religion ausspricht. 1828 brachten die Jahrbücher Hegels Besprechung von Solgers nachgelassenen

Digitized by Google

Schriften und Briefwechsel, worin Hegel eingehend die Persönlichkeit und die philosophischen Ansichten des verstorbenen, ihm zuletzt etwas mißgünstig gesinnten Kollegen würdigte; er suchte zu zeigen, wie Solger trotz mancher Ansätze nicht zur Erkenntnis des Wesens der Dialektik vorgedrungen sei, wie er die eigentümliche Lebendigkeit, „welche die Natur der denkenden Idee in ihr selbst enthält", verkannt habe, „obgleich schon Aristoteles so tief und innig sie als höchste Lebendigkeit faßte." In seiner in demselben Jahrgang der Jahrbücher erschienenen Besprechung von Hamanns Schriften äußert sich Hegel über den Magus des Nordens, in dem er einen mit Jacobi verwandten Geist erblickt, den er als „ein Original seiner Zeit" bewundert, wenn er auch bedauert, „daß er in ihr nicht eine bereits ausgearbeitete Form vorgefunden hat, mit welcher sich verschmelzend sein Genie wahrhafte Gestalten zur Freude und Befriedigung seiner Mit- wie der Nachwelt hätte produzieren können, oder daß ihm zu solcher objektiven Gestaltung sich selbst herauszuarbeiten das Schicksal den heitern und wohlwollenden Sinn nicht gewährt hatte".

In einer 1829 erschienenen Rezension kommt noch einmal das Verhältnis von Glauben und Wissen zur Sprache. Hegel empfiehlt da die Schrift eines Anhängers seiner Lehre, Karl Friedrich Göschels „Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen im Verhältnisse zur christlichen Glaubenserkenntnis". Zwei weitere Besprechungen tragen polemischen Charakter, eine bezieht sich auf eine anonyme Schmähschrift „Über die Hegelsche Lehre oder absolutes Wissen und moderner Pantheismus", eine andere auf ein seichtes Machwerk von K. E. Schubarth und L. A. Carganico „Über Philosophie überhaupt und Hegels Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften insbesondere" (beide 1829 erschienen). In seinem letzten Lebensjahr hat Hegel noch die Kritik einer Schrift von Ohlert „Der Idealrealismus" geliefert, worin er dem Verfasser ein intensives Studium der Dialektik anempfiehlt, und eine Kritik von Görres' Vorträgen „Über die Grundlage, Gliederung und Zeitenfolge der Weltgeschichte", in der er tadelt, daß Görres die Anschauung, nicht das Denken als die der Geschichte eigentümliche Erkenntnisweise ansieht.

Digitized by Google

Von 1829 bis 1830 war Hegel Rektor der Universität Berlin. Drei lateinische Reden, die er in dieser Eigenschaft gehalten hat, sind in seinen Werken abgedruckt. Das letzte größere Werk Hegels war eine politische Abhandlung „Über die englische Reformbill", die nur zum Teil in der Allgemeinen preußischen Staatszeitung 1831 veröffentlicht wurde (der Schluß wurde wegen Zensurschwierigkeiten nicht aufgenommen). Wie der Politiker Hegel die deutsche Reichsverfassung und die württembergische Verfassung einer philosophischen Kritik unterworfen hatte, so beschäftigte er sich in seinem Alter noch einmal mit den englischen Verhältnissen, denen er ja auch schon in der Jugend sein Interesse zugewandt hatte. Die englische Reformbill, die damals im Parlament beraten wurde, erstrebte eine Änderung des bisherigen Wahlrechts, bei dem die großen Städte benachteiligt waren, im Sinne eines allgemeinen, gleichen Wahlrechts, indem nur ein gewisser Vermögensbesitz zur Erlangung des Wahlrechts erforderlich sein sollte. Hegel hatte sich schon in seiner Abhandlung über die württembergischen Landstände gegen die „französischen Abstraktionen" gewandt, d. h. gegen die Bestimmungen, wonach das Wahlrecht nur von einem gewissen Alter und von dem Besitz einer Vermögensrente abhängig gemacht wird. Er hatte demgegenüber das „Prinzip einer organischen Ordnung" aufgestellt, das die wirkliche Gliederung und den lebendigen Zusammenhang der Teile berücksichtigen sollte. Auch hier fordert er eine solche organische Gliederung, wobei auf die vorhandenen Stände und Klassen Bezug genommen würde. Von diesem Gesichtspunkt aus kritisiert Hegel die englische Reformbill, aber nicht etwa auf Grund theoretischer Erörterungen über das Wahlrecht, sondern unter eingehender Berücksichtigung der englischen Verhältnisse. Er findet, daß die Bill „ein Gemisch von den alten Privilegien und von dem allgemeinen Prinzip der gleichen Berechtigung aller Bürger" darstelle, daß sie „den Widerspruch des positiven Rechts und des abstrakten Gedankenprinzips" in sich aufgenommen habe. Hegel stellt sich mit seiner Kritik keineswegs einfach auf die Seite der englischen Konservativen, die eine Reform ablehnen, vielmehr erkennt er die Notwendigkeit einer Reform veralteter Zustände an und lobt auch, daß man

Digitized by Google

den Versuch der Verbesserung nicht bloß „auf moralische Mittel der Vorstellungen, Ermahnungen, Vereinigung einzelner Individuen" stellen wolle, sondern „auf die Veränderung der Institutionen". Aber er verlangt eine Reform, die dem Prinzip der organischen Gliederung Rechnung trägt und nicht nur auf den abstrakten Prinzipien eines allgemeinen, gleichen Wahlrechts ruht. Wie gefährlich die Übertragung der französischen Abstraktionen gerade auf die englischen Verhältnisse wäre, wie es sich da nicht nur um die Herstellung einer größeren Symmetrie handle, wie da nicht nur Zahlen, Lokalitäten, Privatinteressen anders gestellt werden sollen, sondern zugleich „in der Tat die edlen Eingeweide, die vitalen Prinzipien der Verfassung und des Zustandes Großbritanniens" angegriffen werden, das will Hegel hier ans Licht stellen. Mit dieser Arbeit bekundet sich uns Hegel noch einmal als der philosophische Politiker, der auf die Einzelheiten des konkreten Lebens blickt, nicht etwa als ein weltfremder Metaphysiker.

Seit Herbst 1830, nachdem Hegel an einem „kalten Fieber" erkrankt war, schien seine Gesundheit nicht mehr ganz fest zu sein, besonders litt er an Magenbeschwerden. Darum ängstigte ihn die 1831 auftretende Choleraepidemie. Den Sommer 1831 verbrachte er aber noch munter in seiner Sommerwohnung am Kreuzberg, wo er auch fröhlich seinen Geburtstag mit Freunden feierte. Die neue Ausgabe der Logik beschäftigte ihn während des Sommers, am 7. November noch beendete er die Vorrede. Ende Oktober zog er mit seiner Familie wieder in die Stadt und begann am 10. und 11. November seine Vorlesungen, wie seine Frau an Niethammer schreibt, „mit einer Frische und Lebendigkeit, daß alle seine Zuhörer darüber entzückt waren". Am 13. November klagte er über Magenschmerzen, am 14. November war er bereits tot. „Intensive Cholera" wurde als Todesursache festgestellt. Am 16. November wurde er feierlich bestattet. Marheineke hielt als Rektor in der Aula der Universität eine Rede auf den Dahingeschiedenen, in der er auf die Unsterblichkeit seines Geistes hinwies, der „in seinen Schriften, in seinen zahlreichen Verehrern und Schülern" lebe und leben werde. Förster gelobte in der Grabrede: „Seine Lehre zu bewahren, zu verkündigen, zu befestigen,

Digitized by Google

sei fortan unser Beruf." Die deutsche Wissenschaft, „wie Hegel sie in mancher durchwachten Nacht, bei stiller Lampe ersann und schuf", werde „welterobernd in dem Reiche der Geister werden". Varnhagen von Ense schrieb am selben Tag an Ludwig Robert: „Aber uns ist eine entsetzliche Lücke gerissen! Sie klafft unausfüllbar uns immer größer an, je länger man sie ansieht. Er war eigentlich der Eckstein der hiesigen Universität. Auf ihm ruhte die Wissenschaftlichkeit des Ganzen, in ihm hatte das Ganze seine Festigkeit, seinen Anhalt. Von allen Seiten droht jetzt der Einsturz. Solche Verbindung des tiefsten allgemeinen Denkens und des ungeheuersten Wissens in allen empirischen Erkenntnisgebieten fehlt nun schlechterdings; was noch da ist, ist einzeln für sich, muß erst die höhere Beziehung aufsuchen und wird sie selten finden."[18]

Digitized by Google

II. DIE RELIGIONSPHILOSOPHISCHEN, GESCHICHTSPHILOSOPHISCHEN UND STAATSPHILOSOPHISCHEN JUGENDARBEITEN

1. RELIGIONSPHILOSOPHISCHE UND GESCHICHTSPHILOSOPHISCHE FRAGMENTE

Wenn man ein Gesamtbild von Hegels Philosophie gewinnen will, darf man nicht vergessen, in welchen Beziehungen der Philosoph zu den Einzelwissenschaften gestanden hat, ja wie er in den Einzelwissenschaften das Philosophische sucht und von da aus zur Philosophie gelangt. In dem Gymnasiasten ist der philosophische Trieb nur erst in der Form eines enzyklopädischen, einzelwissenschaftlichen Interesses vorhanden, der Student beschäftigt sich mit theologischen Prinzipienfragen, der Hauslehrer fügt den theologischen politische Untersuchungen hinzu. Und doch entfaltet sich in diesen verschiedenartigen Studien bereits philosophischer Geist. Wie für Hegel theologische, geschichtsphilosophische und politische Betrachtungsweisen nicht etwa nach entgegengesetzten Richtungen auseinandergehen, das erhellt schon aus einer Stelle der Fragmente über Volksreligion, wo es heißt: „Geist des Volks, Geschichte, Religion, Grad der politischen Freiheit desselben — lassen sich weder nach ihrem Einfluß aufeinander noch nach ihrer Beschaffenheit abgesondert betrachten — sie sind in ein Band zusammengeflochten — wie von drei Amtsbrüdern keiner ohne den andern etwas tun kann, jeder aber auch vom andern etwas annimmt." Den „Geist des Volkes zu bilden" ist zum Teil „Sache der Volksreligion, zum Teil der politischen Verhältnisse"[19]. So tritt hier in dem Ideal der Bildung des Geistes eines Volkes der Zusammenhang der theologischen und politischen Studien Hegels zutage.

Schon in dieser ersten größeren Arbeit Hegels über Volksreligion und Christentum, deren Fragmente aus dem letzten Jahr des Tübinger Aufenthalts

Digitized by Google

und der ersten Zeit in Bern stammen, mischen sich demgemäß auch religionsphilosophische, geschichtsphilosophische und staatsphilosophische Betrachtungen. Der Einfluß von Gedanken der Aufklärung des 18. Jahrhunderts ist noch deutlich spürbar. Schon der Begriff einer auf allgemeine Menschenvernunft gegründeten Volksreligion weist ja auf den Gedankenkreis der Aufklärung. Hegel stützt sich vielfach auf Mendelssohns Werk „Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum" (1783), zitiert häufig Lessings Nathan den Weisen, dies Drama religiöser Aufklärungsideen. An Rousseausche Ansichten kann man sich erinnert fühlen, wenn die Religion immer wieder als Sache des Herzens bezeichnet wird oder wenn Sokrates und Christus einander gegenübergestellt werden, wie das schon im „Glaubensbekenntnis des savoyischen Vikars" geschieht; auch zeigt sich der Einfluß Montesquieus. Dazu kommen aber noch andere Einwirkungen: Kants „Kritik der praktischen Vernunft" wird verwertet, aus Fichtes „Kritik aller Offenbarung" (1792), die Grundlehren der Kantischen Religionsphilosophie entwickelte, wird die Entgegensetzung von subjektiver und objektiver Religion übernommen. Kants religionsphilosophisches Werk, „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" (1793), hat Hegel wohl erst während der Arbeit an der Niederlegung seiner eigenen Gedanken kennengelernt. Weiter spricht aus diesen Fragmenten gelegentlich eine Begeisterung für das Griechentum, auf Platon wird hingewiesen, auch ein ästhetischer Zug ist unverkennbar, z. B. wenn die Bedeutung der Phantasie betont wird, der Einfluß Schillerscher Gedichte macht sich geltend, wir hören den Freund Hölderlins und Schellings. Ein seltsames Gemisch scheint schon dies, und doch, eben in der Art der Mischung, kommt schon etwas dem Hegelschen Geist Eigentümliches zum Ausdruck.

Hegel ist hier kein Kantianer und kein Fichteaner. Wohl steht er unter dem Eindruck von Kants Kritik der praktischen Vernunft, aber wenn Kant von allem Empirischen abstrahiert hatte, um zu apriorischen Grundsätzen der Sittlichkeit zu gelangen, so sucht Hegel wieder die Verbindung von Apriorischem und Empirischem herzustellen und das Recht des Empirischen zu verteidigen.

Digitized by Google

Hegel betont gerade, daß der Mensch ein aus Sinnlichkeit und Vernunft zusammengesetztes Wesen ist, er meint: Auch wenn „in einem System der Moral reine Moralität von Sinnlichkeit in abstracto gesondert werden" müsse, so müsse man doch, wenn man den Menschen überhaupt und sein Leben betrachte, „seine Sinnlichkeit, seine Abhängigkeit von der äußern und innern Natur" besonders berücksichtigen. „Die Natur des Menschen ist mit den Ideen der Vernunft gleichsam nur geschwängert", die Ideen der Vernunft beleben das Gewebe der Empfindungen gleichsam nur, wie das Salz ein Gericht durchdringt oder wie das Licht in der ganzen Natur belebend wirkt; und wie das Licht keine substanzielle Gestalt annimmt, so zeigen sich die Ideen „selten in ihrem Wesen, aber ihre Wirkung durchdringt doch alles als eine feine Materie und gibt jeden Neigungen und Trieben einen eigenen Anstrich". Die Sinnlichkeit ist „der Stoff, aus dem sich alles bildet" und insofern ein Hauptelement in allem Handeln und Streben der Menschen. Ja der materielle Bestimmungsgrund der Glückseligkeit kann nach Hegel „wohl die nämlichen Wirkungen hervorbringen, als wenn das Gesetz der Vernunft unsern Willen bestimmt".[20] Ferner weist Hegel auf Empfindungen hin, die nicht aus der Achtung fürs Gesetz entspringen und doch „liebenswürdig" sind, das sind gutartige Neigungen, wie Mitleiden, Wohlwollen, Freundschaft usw. Das Grundprinzip des empirischen Charakters ist ihm die „Liebe", die insofern ein Analogon der Vernunft sei, als die Liebe in anderen Menschen sich selbst finde, so wie die Vernunft als Prinzip allgemein geltender Gesetze sich selbst wieder in jedem vernünftigen Wesen erkenne, „als Mitbürgerin einer intelligiblen Welt". Wenn schon die Liebe, wie Kant sagt, ein pathologisches Prinzip des Handelns sei, so sei sie doch uneigennützig und dürfe darum nicht mit Kant als Prinzip der verfeinerten Selbstliebe angesehen werden. Wohl gibt er Kant zu, der Empirismus tauge nichts zur Aufstellung von Grundsätzen, aber wenn davon die Rede sei, wie man auf die Menschen zu wirken habe, so müsse „man sie nehmen, wie sie sind, und alle guten Triebe und Neigungen aufsuchen, wodurch, wenn auch nicht unmittelbar seine Freiheit erhöht, doch seine Natur veredelt werden kann"[21]. Das Problem der empirisch-praktischen

Digitized by Google

Anwendung beschäftigt Hegel also in erster Linie. Er sucht den Rigorismus der Kantischen Ethik zu mildern, aber er geht darin noch weiter als Schiller, denn seine Berücksichtigung der empirischen Momente führt im Grunde doch zu einer Leugnung der kritischen Methode. Den Sinn des Kritizismus hat er hier noch nicht erfaßt. Aber jetzt wie später sucht er über die Abstraktheit der Ausführungen Kants hinauszukommen, — jetzt durch Hinweis auf das empirisch-konkrete Leben, später durch Hervorhebung der Idee als der Einheit von Begriff und Realität.

Solche ethischen Gesichtspunkte sucht er nun auch religionsphilosophisch zu verwerten. Die Kantisch-Fichtesche Bestimmung der Religion von der apriorischen Vernunftethik aus genügt ihm nicht, — er verlangt eine positivere, empirische Bestimmung, die doch noch eine gewisse Allgemeinheit besitzen soll. Durch den Begriff der Volksreligion will er den Übergang von der reinen Vernunftreligion zum empirischen Leben herstellen. Hegel stellt sich das Problem, „was für Anstalten dazu gehören, daß die Lehren und die Kraft der Religion in das Gewebe der menschlichen Empfindungen eingemischt, ihren Triebfedern zu handeln beigesellt und sich in ihnen lebendig und wirksam erweise".[22] Wenn die Lehren der Religion in Leben und Tat wirksam sein sollen, können sie „unmöglich auf bloße Vernunft gebaut sein". Zwischen der reinen Vernunftreligion und dem Fetischglauben muß es ein Mittelglied geben, eine Form der Religion, die den Fehler eines dogmatischen äußeren Kirchenglaubens vermeidet, die einfache, allgemeine, vernunftgemäße und doch menschliche Lehren aufweist und dadurch die Entwicklung zur Vernunftreligion ermöglicht. Für sinnliche Menschen müssen die religiösen Triebfedern zum Guthandeln „sinnlich sein, um auf die Sinnlichkeit wirken zu können", und wenn sie dadurch auch von ihrer moralischen Würde etwas einbüßen, so haben sie „ein so menschliches Ansehen erhalten, sich so sehr an unsere Empfindungen angeschmiegt, daß wir, angezogen von unserem Herzen und geschmeichelt durch die schöne Phantasie, oft leicht vergessen, daß eine kalte Vernunft solche Bildervorstellungen mißbilligt oder gar verbietet, auch nur was darüber zu sagen". Bedeutsam

Digitized by Google

ist nun, daß Hegel den Begriff der Religion mit dem des Volks in Verbindung bringt. Volksreligion bedeutet dabei keineswegs eine bloße mehr oder weniger äußerlich aufgefaßte Nationalreligion, sondern eine Religion, die dem Geist oder, wie Hegel auch sagt, dem Genius eines Volkes entspricht, die also das innere Wesen des Volkes eben in religiöser Form zum Ausdruck bringt: Religionsgrundsätze gehören dazu, welche die Überzeugung des Volkes ausmachen und Einfluß auf seine Handlungen und Denkart haben, aber auch die Mittel, „wodurch diese Ideen dem Volke teils gelehrt, teils eindringlich fürs Herz gemacht werden", Mittel, die hauptsächlich „Erhebung, Veredlung des Geistes einer Nation" bewirken[23]. Volksreligion soll der geistigen Kultur des Volkes dienen, sie soll die „schönen Fäden der Natur dieser gemäß in ein edles Band" flechten. Die Lehren der Volksreligion müssen erstens auf der allgemeinen Vernunft gegründet sein, aber zweitens dürfen Phantasie, Herz und Sinnlichkeit dabei nicht leer ausgehen, und drittens muß die Volksreligion „so beschaffen sein, daß sich alle Bedürfnisse des Lebens — die öffentlichen Staatshandlungen daran anschließen". Indem Hegel die Volksreligion so faßt, wird sie ihm mehr als eine bloße Wegbereiterin der reinen Vernunftreligion. Der Wertakzent verschiebt sich zugunsten der konkreteren Volksreligion. Religion erscheint vornehmlich als Sache des Herzens, nicht der Vernunft, Herz und Phantasie müssen vor allem beschäftigt werden. Die Volksreligion muß mächtig auf Einbildungskraft und Herz wirken, sie soll der Seele überhaupt „die Kraft und den Enthusiasmus — den Geist" einhauchen, „der zur großen, zur erhabenen Tugend unentbehrlich ist"[24]. Dazu darf aber keine Scheidewand zwischen Leben und Lehre bestehen, die Volksreligion muß „um alle Gefühle des Lebens freundlich weilen", muß das Volk bei ernsten Angelegenheiten wie bei Freuden und Festen nicht als beschwerliche Hofmeisterin, sondern als Anführerin und Ermunterin begleiten[25]. Mythen und Volksfeste, heilige Musik und Gesang dienen der Befriedigung der Bedürfnisse von Herz und Phantasie. Durch die konkrete Beziehung auf den Volksgeist und durch ihren emotionalen Charakter unterscheidet sich Hegels Volksreligion von der natürlichen Religion des Deismus und des Rationalis-

Digitized by Google

mus überhaupt, andererseits unterscheidet sie sich von Rousseaus individueller Gefühlsreligion durch ihre soziale Tendenz. Volksreligion hat, sofern sie sich auf die Bildung des Volksgeistes richtet, andere, allgemeinere Zwecke als die Privatreligion, der „die Ausbildung des Einzelnen, seinem Charakter gemäß, die Belehrung über Kollisionsfälle der Pflichten, die besonderen Beförderungsmittel der Tugend, Trost und Aufrichtung in einzelnen Leiden und Unglücksfällen" überlassen bleiben[26].

Nun kompliziert sich für Hegel das Problem der Volksreligion einmal dadurch, daß die Kantisch-Fichtesche Unterscheidung von objektiver und subjektiver Religion hineinbezogen wird, und weiter dadurch, daß die Frage des Verhältnisses der Volksreligion zum Staat, zum politischen und kulturellen Leben gerade bei dieser Fassung des Begriffes der Volksreligion eine Beantwortung fordert. Bei der Gegenüberstellung von objektiver und subjektiver Religion muß für Hegel der Vorzug der subjektiven Religion hervortreten. Objektive Religion ist ihm Theologie, Sache des Verstandes und des Gedächtnisses, ist Abstraktion; die subjektive Religion dagegen ist „lebendig, Wirksamkeit im Innern des Wesens und Tätigkeit nach außen", ist „etwas Individuelles", ja ist „das lebendige Buch der Natur", sie allein hat „einen eigentlichen wahren Wert"[27]. Damit aber droht der Begriff der Volksreligion doch ins Subjektive und Individuelle gewandt zu werden. Bezeichnenderweise muß Hegel von seinem Standpunkt der Volksreligion Zustände verherrlichen, in denen das Individuum noch enger mit der Gemeinschaft verbunden ist als in der Neuzeit; er rühmt fast in Rousseaus Weise den Kindersinn, die Einfalt der Sitten bei primitiven Verhältnissen, besonders aber verherrlicht er die ästhetisch gefärbte Volksreligion der Griechen. Beim Christentum muß ihm auffallen, daß die christliche Religion ursprünglich eine Privatreligion ist[28], daß die Grundsätze Jesu „eigentlich nur für die Bildung einzelner Menschen paßten", ja daß viele seiner Gebote „den ersten Grundlagen der Gesetzgebung in bürgerlichen Gesellschaften, den Grundsätzen der Rechte, des Eigentums, der Selbstverteidigung usw. entgegen" seien[29]. Da tritt das Problem des Verhältnisses der Religion zum Staat hervor. Hegels Volksreligion soll ja gerade mit dem

Digitized by Google

staatlichen Leben im Einklang stehen. Zu dem Ziel, den Geist des Volkes zu bilden, müssen sich die religiösen mit den politischen Bestrebungen vereinigen. Volksreligion geht „Hand in Hand mit der Freiheit“[30]. Zwischen Staat und Religion soll also ein Wechselverhältnis bestehen. Die Religion für sich stellt nur eine Seite dar, die für die Bildung des Volksgeistes wesentlich ist. Hegel weist darauf hin, wie wenig „die objektive Religion für sich ohne korrespondierende Anstalten des Staats und der Regierung“ ausrichten könne und beruft sich dafür auf die Geschichte seit der Entstehung des Christentums[31]. Der Staat aber soll die Aufgabe haben, „die objektive Religion subjektiver zu machen“. Die Anstalten des Staates „müssen sich mit der Freiheit der Gesinnungen vertragen, dem Gewissen und der Freiheit nicht Zwang antun, sondern indirekt auf Bestimmungsgründe des Willens wirken“. Durch die Verfassung, durch den Geist der Regierung kann der Staat demselben Zweck wie die Religion, der Beförderung der Moralität nämlich, dienen. Aber es taucht natürlich die Frage auf: „Wieviel kann der Staat tun? Wieviel muß jedem Menschen überlassen werden?“[32].

Der junge Hegel weiß diese Probleme noch nicht zu lösen, er wird der Verwicklungen, die sich gerade bei seinem empirisch gerichteten Gesichtspunkt zeigen, nicht Herr. Aber es ist bedeutsam, daß Fragen wie diejenige der Positivität der Religion oder diejenige nach dem Verhältnis von Religion und Staat hier bereits gestellt werden. Die letzten Fragmente über das Thema der Volksreligion, die bereits in Bern entstanden sind, zeigen einen stärkeren Einfluß Kantisch-Fichtescher Gedanken. Hegel faßt jetzt, nachdem er sich wieder in Kant versenkt hat (vgl. Brief an Schelling vom Januar 1795), deutlicher als seine Aufgabe auf, die „Konsequenzen“ aus der Kantischen Philosophie zu ziehen, die Revolution der Denkart auch auf dem Gebiet der Religion weiter durchzuführen. Die Idee der praktischen Vernunft tritt in den Mittelpunkt. Hegel betont nicht mehr so sehr die Bedürfnisse des Herzens und der Phantasie, ja er meint: „Um das Gute zu lieben, das Recht recht zu üben, nicht bloßen augenblicklichen guten Regungen den Schein der Tugend zu danken zu haben, sondern aus freier Wahl sie zu lieben,

Digitized by Google

dazu gehören Grundsätze, ein Übergewicht unserer Metaphysik über unsere Physik, abstrakter Ideen über das Sinnliche." Die Frage wird gestellt: „Wann wird es mit dem Menschengeschlecht so weit kommen, daß Grundsätze mehr herrschen als Empfindungen, Gesetze mehr als Individuen?"[33] Und später wird von der Zeit gesprochen, „wenn nach Jahrhunderten die Menschheit wieder Ideen fähig wird" und dadurch „das Interesse an dem Individuellen verschwindet"[34]. Die „belebende Kraft der Ideen" preist Hegel im Brief an Schelling vom 16. April 1795. Durch die Autonomie der Vernunft wird die Bedeutung des historischen Glaubens herabgesetzt, die Vernunft wagt es, „aus sich selbst jenen Glauben zu prüfen, aus sich selbst die Prinzipien der Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit zu schöpfen, unangesehen jenes künstlichen historischen Gebäudes, das sie auf der Seite liegen läßt und das einen Primat über die Überzeugung von Vernunftwahrheiten aus historischen Gründen behauptet"[35]. Ja unter dem Eindruck von Schellings Schrift „Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt" (1794), die ihrerseits den Einfluß Fichtes zeigt, ergeht sich Hegel im Sinne Fichtescher Bestimmungen[36]. Ganz in Übereinstimmung mit Kants Religionsphilosophie muß ihm der Glaube an Christus „der Glaube an ein personifiziertes Ideal" sein, und der Glaube an ihn als eine historische Person ist nicht in einem praktischen Vernunftsbedürfnis begründet, sondern ein Glaube, „der auf Zeugnissen anderer beruht"[37]. Nicht mehr um die Schaffung einer Volksreligion handelt es sich im Grunde jetzt, sondern um die Wirkung der moralischen Ideen und die Herbeiführung einer Vernunftreligion, die keiner äußeren Versicherungen mehr bedarf. Durch die Betonung der Autonomie der Vernunft wird das Verhältnis der Religion zum Staat auch ein anderes. „Das System der Religion, das immer die Farbe der Zeit und der Staatsverfassungen annahm, deren höchste Tugend Demut, Bewußtsein seines Unvermögens, das alles anderswoher — das Böse selbst zum Teil — erwartet, wird itzt eigne wahre, selbständige Würde erhalten."[38]

So gewinnt das Problem, das sich Hegel gestellt hatte, nun ein anderes Gesicht, und Hegel findet eine andere philosophische Einstellung. Suchte er vorher nach empi-

Digitized by Google

rischem, konkretem Inhalt und war ihm die Vernunftreligion zu abstrakt, zu kalt, die Volksreligion daher im Grunde das Wertvollere, so ist ihm nun, nachdem er tiefer eingedrungen ist in die Ideen Kants und Fichtes, die Vernunft mit ihren Ideen das Wesentliche. Und es handelt sich nun für ihn darum, wie den Ideen der Vernunft immer weitere Geltung verschafft werden kann, wie sie praktische Anwendung finden können und wie das Empirische geläutert und zu ihnen erhoben werden kann. Er betrachtet den historischen Glauben jetzt daraufhin, wieweit er mit der auf die praktische Vernunft gegründeten Religion zusammenstimmt, und fordert eine größtmögliche Zusammenstimmung, selbst auf Kosten des Empirischen. Die Vernunftreligion im Kantischen Sinne also gibt jetzt den Maßstab an. Nicht mehr die Frage der Umgestaltung des Christentums aus einer Privatreligion zur Volksreligion beschäftigt ihn, sondern diejenige der Reinigung des Christentums durch die Vernunftreligion. Die Ideen von Kants „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" nehmen den jungen Philosophen gefangen. Kant hat in seiner Schrift eine durchgängige Deutung des empirischen Glaubens im Sinne der allgemeinen praktischen Regeln einer reinen Vernunftreligion gefordert. Schon in seinen Fragmenten zur Volksreligion hat Hegel darauf hingewiesen, daß die Geschichte Jesu, nicht nur seine oder die ihm zugeschriebenen Lehren, von „sehr großer praktischer Wichtigkeit" sei, weil der Glaube hier nicht bloß einen tugendhaften Menschen habe, sondern „die makellose, doch nicht entkörperte Tugend"[39].

Aus solchen Überzeugungen heraus hat Hegel von Mai bis Juli 1795 seine Schrift „Das Leben Jesu" geschrieben. Gleich die ersten Worte betonen den Vernunftstandpunkt. „Die reine, aller Schranken unfähige Vernunft ist die Gottheit selbst. — Nach Vernunft ist also der Plan der Welt überhaupt geordnet." „Ausbildung der Vernunft ist die einzige Quelle der Wahrheit und der Beruhigung", und alle Menschen können diese Quelle in sich selbst aufschließen. Das klingt wieder nach Gedanken der Aufklärung, aber es handelt sich hier um eine höhere Aufklärung im Sinne von Kants praktischer Vernunft. Wenn Hegel das Leben Jesu erzählt, so will

Digitized by Google

er dabei hervorheben, welche Verdienste sich Jesu „um die Besserung der verdorbenen Maxime der Menschen und um die Erkenntnis der echten Moralität und der geläuterten Verehrung Gottes" erworben hat[40]. Das Historische wird vom systematischen Gesichtspunkt aus gewertet. In die Lehren des Christentums werden die Prinzipien der Kantischen Ethik hineingedeutet, und es wird von der geschichtlichen Lehre Jesu möglichst alles abstrahiert, was nicht zu dieser Deutung paßt. Von Jesus heißt es — so interpretiert Hegel die Versuchungsgeschichte —, daß er allen Wünschen auf weltliche Macht entsagte und sich entschloß, „dem ewig getreu zu bleiben — was unauslöschlich in seinem Herzen geschrieben stand — allein das ewige Gesetz der Sittlichkeit und den zu verehren, dessen heiliger Wille unfähig ist, von etwas anderem affiziert zu werden als von jenem Gesetz". Hatte Hegel in seinen Fragmenten über Volksreligion betont, daß der Mensch ein aus Sinnlichkeit und Vernunft zusammengesetzes Wesen sei, daß die Sinne, das Herz und die Phantasie auch ihre Rechte verlangen, so wird nun hervorgehoben, daß der Mensch nicht bloß ein sinnliches Wesen sei, daß auch Geist in ihm lebe, daß ihm „ein Funken des göttlichen Wesens, das Erbteil aller vernünftigen Wesen" zuteil geworden sei. Durch den Glauben an die Vernunft erfüllt der Mensch seine hohe Bestimmung; wenn er ihr gehorcht, dann zeugen seine Handlungen „von dem Geiste, der ihn beseelte, dem Geiste der vernünftigen Welt, dem Geiste der Gottheit"[41]. Der Widerspruch der Triebe in der menschlichen Natur wird aufgehoben dadurch, „daß Gott dem einen eine eigentümliche gesetzgebende Gewalt verliehen hat, die die Pflicht auferlegt, eine Übermacht über den anderen zu bekommen, und ihm auch die Kraft beigelegt hat, dies zu können." Und wenn man fragt, ob dieses Überwiegen der auf Vernunft begründeten Sittlichkeit nicht einen Verzicht auf Glück bedeute, so ist die Antwort: für alles, was man aufgebe, sei „der Erwerb des Bewußtseins, der Pflicht allein gelebt zu haben, ein reichlicher Ersatz in diesem Leben und in alle Ewigkeit". Der ethische Rigorismus Kants, den Hegel vorher abgelehnt hatte, wird hier also entschieden hervorgekehrt. Die Reinheit der Gesinnung allein bestimmt den Wert des Menschen vor

Digitized by Google

der Gottheit[42]. Der Dienst Gottes und der Vernunft ist mit dem Dienste der Sinne unvereinbar. Die Idee der Sittlichkeit soll die unbedingte Herrschaft über alle Triebe und Neigungen haben, und der Mensch muß an sich arbeiten, daß er sich zu dem hohen Standpunkt der Sittlichkeit erhebt. Die sittliche Handlung soll erfolgen „im Geiste des Gesetzes aus Achtung für die Pflicht". Der Kantische Pflichtbegriff wird durchaus übernommen, ebenso der kategorische Imperativ, den Hegel als „Grundgesetz der Sittlichkeit", den „Inhalt aller Gesetzgebungen und der heiligen Bücher aller Völker" bezeichnet. Und wie bei Kant erscheint als Ziel die Heiligkeit: „Heiligkeit sei euer Ziel, wie die Gottheit heilig ist[43]." Von dieser Ethik muß die Religion durchtränkt sein, eine Reinigung der Religion von allen empirischen Zutaten wird gefordert. Die echte Verehrung Gottes muß auf den Geist, „in dem allein Vernunft und ihre Blüte, das Sittengesetz, herrscht", gegründet sein[44]. Das göttliche Gebot steht über allen menschlichen Satzungen. Wenn kirchliche Satzungen und positive Gebote für das höchste Gesetz gehalten werden, das dem Menschen gegeben ist, so wird die „Würde des Menschen" verkannt und das Vermögen im Menschen, „aus sich selbst den Begriff der Gottheit und die Erkenntnis ihres Willens zu schöpfen — wer dies Vermögen in sich nicht ehrt, der ehrt die Gottheit nicht"[45]. Das Streben der Menschen muß auf das Reich Gottes gerichtet sein, und dies Reich Gottes besteht „nicht in einer äußeren glänzenden Vereinigung von Menschen", etwa in einer äußeren Form eines Staates, in einer Gesellschaft, unter den öffentlichen Gesetzen einer Kirche, sondern es muß im geistigen Sinn als „Herrschaft der Tugendgesetze unter den Menschen" verstanden werden, als „Reich des Guten, worin Vernunft und Gesetz allein gebieten"[46]. Das Sittengesetz aber ist kein Gesetz, das dem Menschen von außen her aufgelegt ist, sondern „ein innerliches Gesetz", „ein Gesetz der Freiheit, dem sich, als von ihm selbst gegeben, der Mensch freiwillig unterwirft, es ist ewig, in ihm liegt das Gefühl der Unsterblichkeit". Die Autonomie und Freiheit der Vernunft wird im Geiste Kantischer und Fichtescher Bestimmungen scharf betont[47]. Den Gedanken der Autonomie benutzt Hegel in eigenartiger Weise, um das Abscheiden Jesu von

Digitized by Google

seinen Jüngern zu erklären. Jesus hat sich nach Hegel darum Jünger gewählt, weil er einsah, daß das Leben und die Kraft eines Menschen nicht „hinreiche", eine ganze Nation zur Moralität zu bilden, und weil er darum einigen seinen Geist einhauchen wollte. Nachdem er sie aber über das Wesen des Sittengesetzes und des Reiches Gottes belehrt hat, macht er sie nachdrücklich mit der Bedeutung der Autonomie der Vernunft bekannt. Als er von ihnen scheidet, sagt er zu ihnen: Ihr seid „zur Selbständigkeit des Mannes, zur Freiheit eigenen Willens erwachsen, aus eigener Tugendkraft werdet ihr Früchte tragen, wenn schon der Geist der Liebe, die Kraft, die euch und mich begeistert, dieselbe ist."[48] Der Einfluß von Fichtes Ichphilosophie ist da deutlich zu spüren. Die Begriffe der Autonomie und der Freiheit des Ichs werden als Grundpfeiler der Ethik anerkannt. Damit scheint der Standpunkt der „Volksreligion", den Hegel vorher eingenommen hatte, ganz verlassen, Hegel scheint Anhänger Kants und Fichtes geworden zu sein.

Und doch läßt ihn das Problem des Verhältnisses der Vernunftreligion zur positiven Religion nicht los, wenn er es auch jetzt in anderem Sinne auffaßt als früher. Gerade seine Darstellung des Lebens Jesu führt ihn dazu, nun auch den positiven Charakter des Christentums noch einmal zu prüfen, ohne den Standpunkt der Vernunftethik aufzugeben. So arbeitet Hegel gleich nach der Schrift über das Leben Jesu noch im Jahr 1795 an einer neuen Schrift über „Die Positivität der christlichen Religion", die er im April 1796 beendet und mit der er sich dann noch einmal im September 1800 beschäftigt, um die Einleitung zu überarbeiten. Hegels Einstellung ist in dieser Schrift stark geschichtsphilosophisch, auch staatsphilosophische Interessen machen sich geltend. Er kann anknüpfen an Probleme und Gedanken, die er in den Fragmenten über die Volksreligion angedeutet hat, wenn es sich jetzt für ihn auch nicht mehr um die Frage der Schaffung einer Volksreligion handelt. Er benutzt auch jetzt noch Mendelssohns „Jerusalem", streut Verse aus Lessings Nathan dem Weisen ein, aber am stärksten zeigen sich jetzt Einwirkungen von Herder, von Rousseau, von Gibbon und Montesquieu.

Digitized by Google

Von vornherein betont Hegel noch einmal den Kantischen Standpunkt, wie er ihn im „Leben Jesu" dargelegt hat. Er bemerkt ausdrücklich, daß „der Zweck und das Wesen aller wahren Religion und auch unserer Religion Moralität der Menschen" sei [49]. Die Aufgabe, die sich Hegel von diesem Standpunkt aus stellt, ist nicht eine historische, sondern eine geschichtsphilosophische und religionsphilosophische; er will untersuchen, „was in der Religion Jesu die Veranlassung gab, daß sie positiv wurde, d. h. entweder nicht durch Vernunft postuliert, ihr sogar widerstreitend war, oder auch damit übereinstimmend, doch nur auf Autorität hin geglaubt zu werden verlangte." Wenn Jesus Moralität predigte, wie Hegel im „Leben Jesu" gezeigt hatte: woher kommt denn das Positive in der christlichen Religion? Es sollen die allgemeinen Gründe aufgewiesen werden, die es ermöglichten, daß man die christliche Religion aus einer Tugendreligion zu einem positiven Glauben machen konnte. Hegel sucht einen neuen Weg zu finden gegenüber den Ansichten der beiden streitenden Parteien, von denen die eine das „Positive an einer reinen Religion für außerwesentlich, ja für verwerflich hält", die andere dagegen gerade den Vorzug in das Positive setzt, „es für gleich heilig mit den Prinzipien der Sittlichkeit hält, oft gar diese auf jenes baut." Auf der einen Seite haben wir eine aprioristische, auf der anderen Seite eine empiristische Auffassung. Hegel strebt den Gegensatz zu überwinden, indem er das Recht des Empirischen nicht leugnet, aber doch das Apriorische für das Wesentliche anerkennt, d. h., auf die Religion bezogen, indem er das Wesen der Religion mit Kant in der Moralität sieht und das Positive von da aus prüft, ohne es als verächtlich abzutun. Er steht dem Empirischen jetzt viel kritischer gegenüber als in den Fragmenten über Volksreligion, aber er erkennt ihm doch eine Bedeutung zu. Das ursprüngliche Christentum, wie es die Lehre Jesu bot, muß ihm von seinem neuen Gesichtspunkt aus weder als eine philosophische Sekte erscheinen, die allein Lehren von Pflicht und Tugend gelten läßt, noch als eine „positive Sekte", die nicht nur in der Sittlichkeit, sondern auch in der Phantasie der Völker einen Glaubensgrund findet und dem Glauben an Positives gleichen Rang mit Sittlich-

Digitized by Google

keit zugesteht, sondern als eine dritte Art, „die zwar von einer Seite das positive Prinzip des Glaubens und des Erkenntnisses von dem, was Willen Gottes und Pflicht ist, als heilig zur Basis des Glaubens macht, aber für das Wesentliche in demselben nicht die gebotenen, darin etwa vorkommenden positiven Lehren und befohlenen Gebräuche, sondern die Tugendgebote hält".[50] Jesus wollte Moralität wecken, aber er mußte sich dazu auf eine positive Basis stellen. Schon infolge seiner Nationalität mußte er auf Bestehendes Rücksicht nehmen, er mußte als Jude ausgehen vom Judentum, mußte den drückend gewordenen statutarischen Kirchenglauben zu einer Religion der Moralität zu erheben suchen. Noch andere Umstände bewirkten, daß ein Glaube auf Autorität begründet wurde, d. h. die Religion zu einer positiven sich gestaltete, denn zum Wesen der positiven Religion gehört der Autoritätsglaube. Solche Umstände sind: daß Jesus, um zu wirken, neben der Tugendreligion den Glauben an seine Person brauchte; daß er den Messiasgedanken vorfand, den er aufs Moralische leiten wollte; daß das Außerordentliche seines Wesens und seiner Handlungen den Glauben an Wunder herbeiführte, der der Würde der Moralität Abbruch tut und bestenfalls einen Umweg über den Autoritätsglauben zur Moralität bedeutet. Weitere Momente der Positivität lagen in dem Verhältnis Jesu zu seinen Jüngern; durch die Jünger wurde die Lehre Jesu zu einer positiven Sekte.

Die Folge dieser Umstände ist, daß neben dem Gehorsam gegen das Sittengesetz der Glaube an die Autorität Jesu gefordert wird, daß die Vernunft nicht mehr als gesetzgebendes, sondern als empfangendes Vermögen erscheint, daß die Lehre Jesu bloß „deswegen, weil sie Lehre Jesu sei", geachtet wird, daß selbst die Tugendlehren positiv werden, d. h. als nicht für sich selbst, sondern als Gebote Jesu verpflichtend und mit jeder äußeren Anordnung in gleichen Rang gesetzt werden. Aber die Entwicklung geht noch weiter. Dem Christentum als kleiner positiver Sekte konnten Eigentümlichkeiten anhaften, die für eine solche kleine Gesellschaft zweckmäßig waren, die aber unangemessen und ungerecht werden konnten, wenn die Zahl der Christen sich vergrößerte, schließlich alle Bürger des Staates umfaßte und die Anordnungen der klei-

Digitized by Google

nen Sekte zu Staats- und Bürgerpflichten wurden. Schon in den Fragmenten zur Volksreligion hatte Hegel auf die Verschiedenheit der soziologischen Struktur kleinerer und größerer Kreise hingewiesen, er hatte Beispiele dafür gebracht, daß Einrichtungen und Gesetze einer kleinen Gesellschaft nicht mehr schicklich sind, wenn sie auf die größere bürgerliche Gesellschaft ausgedehnt werden. Jetzt erhält diese soziologisch richtige Beobachtung eine besondere Bedeutung. Hegel erwähnt bestimmte Momente, die dem ursprünglich kleinen Kreis der Christen angemessen waren, die aber ihren Sinn veränderten, sobald der Kreis ins Ungemessene wuchs: so die enge Vereinigung und Verbrüderung, die Gütergemeinschaft, die völlige Gleichheit der Mitglieder und Abweisung aller Rangunterschiede, die Einrichtung des Abendmahls, weiter die Tendenz zur Proselytenmacherei.

Bei der Verfolgung dieses Prozesses der Erweiterung der Kirche muß natürlich auch das Problem des Verhältnisses der Kirche zum Staat brennend werden, auf das Hegel schon in den Fragmenten zur Volksreligion gestoßen war und das er nun in neuer Weise anfaßt. Er sucht bestimmter das Wesen des Staats als einer politischen gegenüber dem einer religiösen Gemeinschaft abzugrenzen, und er legt sich die Frage vor, wie eine religiöse Gemeinschaft zum Staat werden kann, was in der geschichtlichen Entwicklung des Christentums ja geschehen ist. Der Staat kann nicht „als Staat, sondern nur als moralisches Wesen Moralität von seinen Bürgern fordern." Und doch hat er selbst, „schon um Legalität, die sein Zweck ist, herauszubringen," das größte Interesse daran, „daß seine Bürger auch moralisch gut seien." Aber Gesinnung kann „kein Objekt bürgerlicher Gesetze" sein, dagegen haben die Religionen den Zweck der Hervorbringung moralischer Gesinnung, und der Staat kann sich ihrer als Mittel bedienen. Die Gefahr besteht jedoch, daß religiöse Anordnungen des Staats zu Gesetzen gemacht werden; dann stehen sie aber im Rang den anderen bürgerlichen Gesetzen gleich und bewirken nur Legalität, erreichen also den Zweck der Moralität nicht [51].

Jesus zeigte den Kontrast zwischen dem Inhalt der bürgerlichen Gesetze und den zu bürgerlichen Gesetzen gewordenen religiösen Geboten einerseits und den For-

Digitized by Google

derungen der Moralität andrerseits. Aber die Christen waren als Gemeinde nicht nur durch den gemeinschaftlichen Glauben verbunden, waren nicht nur eine philosophische Sekte, sondern bildeten auch eine soziale Vereinigung mit positivem empirischen Inhalt, eine Gesellschaft, die durch wechselseitige Aufmunterung, Ermahnung und Belohnung die Zwecke der Moralität zu fördern suchte und Gehorsam der Mitglieder gegenüber dem Ganzen forderte. Eine solche Gesellschaft war ursprünglich eine freie, freundschaftliche Vereinigung, gegründet auf gegenseitiger Achtung und gemeinschaftlichem Willen zum Guten. Sie beruht — hier übernimmt Hegel Gedanken aus Rousseaus „Contrat social" — auf einem gegenseitigen ideellen „Vertrag". Diese Momente der Positivität, die der Gemeinschaft der Christen anhaften, sofern sie nicht nur allein auf den apriorischen Endzweck der Moralität gerichtet sind, sondern im Interesse der empirisch-praktischen Wirkung der Religion eine empirische Gesellschaft „zur Beförderung christlicher Vollkommenheit und Befestigung in der christlichen Wahrheit" darstellen, — diese Momente der Positivität werden nachher auch in der allgemein gewordenen christlichen Kirche beibehalten, müssen aber da, in ihrem Wesen verunstaltet, zu Ungerechtigkeiten und Widersprüchen werden. Denn die Kirche macht dann selbst einen Staat aus, ist nicht mehr bloß eine kleine freie Vereinigung im Staat, — die Freiwilligkeit, die bei der Gesellschaft besteht, wird in Pflicht und Zwang umgewandelt. Der „geistliche Staat", der auf der Vertragsidee beruht (durch den Taufakt tritt der Einzelne in den Vertrag ein), „wird eine von den bürgerlichen ganz unabhängige Quelle von Rechten und Pflichten".[52] Die Prinzipien von geistlichem und bürgerlichem Staat sind unabhängig voneinander und beide sind in Ansehung ihrer gesetzgebenden Gewalt „ihrer Natur nach unvereinbar." Scharf betont also Hegel hier die prinzipielle Selbständigkeit und Eigenart sowohl der Kirche wie des Staates. Aber so wie das bürgerliche Recht in den meisten Staaten nicht rein geblieben ist, so hat auch das Kirchenrecht seine Reinheit verloren: die Kirche hat sich von jeher „mit dem Staat verbunden, und daraus ist ein vermischtes Kirchenrecht ent-

Digitized by Google

standen." Damit ergibt sich die Kollision der kirchlichen und staatlichen Interessen, der Streit der Kirche mit dem Staat, bei der jede Partei Rechte für sich beansprucht. Eine solche Kollision erfolgt in verschiedener Hinsicht. Wenn der Zweck des bürgerlichen Staates, wie Hegel hier im Sinne individualistischer naturrechtlicher Lehren meint, in der Sicherung der Person und des Eigentums eines jeden Bürgers besteht und er damit hinsichtlich des religiösen Glaubens Freiheit läßt, so kann doch erstens der kirchliche Staat etwa ein Mitglied aus seiner Gemeinschaft ausschließen, es kann, wenn „eine zweiseitige Handlung" vorliegt, welche die Sanktion der Kirche wie des Staates fordert, die Kirche in die Rechte des Staates eingreifen. Zweitens können Eigentumsstreitigkeiten entstehen, besonders wenn zwei oder mehrere Kirchen in einem Staat Staatseigentum für sich beanspruchen und der Staat schlichtend eingreifen muß. Drittens müssen Staat wie Kirche Rechte hinsichtlich der Erziehung geltend machen und dadurch in Konflikt geraten. Im Hinblick auf die Art des zugrunde liegenden Gesellschaftsvertrages besteht zwischen Kirche und Staat der Unterschied, daß der Staat eine Zwangsgesellschaft ist und historisch durch Zwang entstanden sein kann, der Gesellschaftsvertrag der Kirche dagegen sich allein auf die freie Entwicklung aller Einzelnen gründen muß. In dem kirchlichen Staat wird „der allgemeine Willen" (Rousseaus *volonté générale*) in Gesetzen des Glaubens ausgedrückt, die Gesellschaft verbindet sich „zu Schützung dieses Glaubens, einer für alle und alle für einen".[53] Dabei kann der Vertrag der Kirche entweder so angesehen werden, als ob die Vereinigung „aus der Uebereinstimmung aller von selbst hervorgegangen sei" und der allgemeine Glaube den Glauben aller ausdrücke, wie das in der protestantischen Kirche der Fall ist, wo jeder das Recht hat, „für sich darüber eins zu werden, was sein Glauben ist", oder der allgemeine Glaube kann zum Teil durch die Mehrheit der Stimmen festgesetzt werden wie in der katholischen Kirche, wo den Konzilien eine solche Entscheidung zusteht. Hegel betont, daß in Ansehung des Glaubens selbst eigentlich kein gesellschaftlicher Vertrag stattfinden könne, denn man könne sich und seine Nach-

Digitized by Google

kommen unmöglich verpflichten, „etwas glauben zu wollen"; man könne sich wohl verpflichten, den Glauben anderer zu achten, aber das sei eigentlich eine „bürgerliche Verpflichtung", — der Glaube der Kirche müsse „im strengsten Sinne ein allgemeiner Glaube dieser Kirche d. h. aller einzelnen sein".[54] Nun ergibt sich weiter eine Komplizierung und Konfliktsmöglichkeit dadurch, daß die Kirche ihrerseits mit anderen Gesellschaften oder Staaten oder mit Gliedern ihrer eigenen Gemeinschaft Verträge abschließen kann, — dann aber wird die Kirche untreu gegen sich selbst. Denn die Bedingung der Vertragserfüllung ist von seiten der Kirche an den Glauben, also an Wandelbares geknüpft: entweder entsagt sie damit dem heiligsten Recht des Einzelnen, seine Ueberzeugung zu ändern, oder sie gibt dem andern Kontrahenten das Recht, seiner Pflicht aus dem Vertrag sich zu entledigen, wenn der Glaube sich irgendwie ändert.

Hegel zeigt also, wie die Kirche dadurch, daß sie aus einer Privatgesellschaft durch Vergrößerung zu einer Art staatlicher Gemeinschaft wird und äußere Rechte in Anspruch nimmt, mit anderen Gemeinschaftsformen, besonders dem politischen Staat, in Widerstreit geraten muß. Durch diesen Prozeß der Positivierung und Veräußerlichung, wie er bei der Entwicklung der Kirche erfolgt, muß auch die Moralität ihrer prinzipiellen Begründung nach verändert werden. Die Kirche stellt Grundsätze der Moral und zugleich äußere Vorschriften auf. Das moralische System der Kirche wird auf „die Religion und auf unsere Abhängigkeit von der Gottheit gebaut"; dies Fundament ist aber „nicht eine Tatsache unseres Geistes, ein Satz, der aus unserem Bewußtsein entwickelt werden könnte, sondern etwas Gelerntes, und die Moral also nicht eine selbständige, in ihren Grundsätzen unabhängige Wissenschaft; das Wesen der Moralität also nicht auf Freiheit gegründet, nicht Autonomie des Willens." So führt die positiv gewordene Kirche das Prinzip der Heteronomie ein, das der auf die praktische Vernunft begründeten Ethik zuwider sei. Die geschichtsphilosophische Betrachtung zeigt uns die eigentümliche Entwicklung, der doch eine Notwendigkeit nicht abzusprechen ist. Jesus hat gegen die Knechtschaft der Gesetze auf die Bedeutung des lebendigen Geistes und der

Digitized by Google

Gesinnung aufmerksam gemacht, unter dem Regiment der Kirche aber ist „dieses *complementum* der Gesetze wieder zu Regeln und Ordnungen geworden, die immer wieder eines solchen *complementi* bedürfen; und dieser Versuch der Kirche ist wieder fehlgeschlagen, denn der Geist, die Gesinnung ist ein zu ätherisches Wesen, als daß er sich in gebietenden Buchstaben und Formeln festhalten oder in gebotenen Empfindungen und Gemütszuständen darstellen ließe“[55]. Hegel deckt eine Antinomie, ja gleichsam ein tragisches Moment im Wesen der Kirche und ihrer Entwicklung auf: die Religion muß positiv werden, muß zur Kirche führen, die Kirche muß sich vergrößern und veräußerlichen und dadurch in Konflikte mit sich selbst und mit anderen Gemeinschaftsformen geraten, sie muß öffentliche Statuten aufstellen und eine Macht gewinnen und kann doch durch solche Mittel die Freiheit des Menschen nicht regieren, sondern erreicht nur eine Legalität. Dieser Widerspruch muß dahin führen, daß immer wieder einzelne Menschen bei der kirchlichen Legalität die Forderungen ihres eigenen Herzens nicht befriedigt finden und sich fähig fühlen, „ein Gesetz der Moralität sich zu geben, das aus Freiheit hervorginge.“ Damit ist die Möglichkeit der Sektenbildung gegeben. Die Sekten aber können ihrerseits wieder Kirchen werden, und so „muß es fortgehen, solange der Staat den Umfang seiner Rechte verkennt und entweder einen Staat einer herrschenden Kirche in sich entstehen läßt oder gar sich mit ihr assoziiert und so seine Befugnisse wieder überschreitet“.[56]

Nachdem Hegel so verfolgt hat, welche Momente die Entwicklung der Lehre Jesu zur positiven Religion und zur Kirche bewirkt haben und welche Gegensätzlichkeiten dabei aufgetreten sind, fällt er das Urteil vom Standpunkt der Kantischen Ethik und Vernunftreligion. Der Grundfehler, der dem ganzen System einer Kirche zugrunde liegt, ist „die Verkennung der Rechte einer jeden Fähigkeit des menschlichen Geistes, besonders der ersten unter ihnen, der Vernunft.“ Die Gesetzgebung der Kirche hat nicht die „heilsame Trennung des Gebiets der Kräfte des menschlichen Geistes“ gemacht, „die Kant für die Wissenschaft gemacht hat.“ Die Griechen hatten, wie Hegel bemerkt, hierin zwar bereits „das richtige

Digitized by Google

Gefühl", indem sie moralische Gebote der Vernunft als subjektiv, nicht als objektive Regeln des Verstandes ansahen; die christliche Kirche dagegen hat „das Subjektive der Vernunft wie etwas Objektives als Regel aufgestellt." Wenn die Vernunft moralische, notwendige und allgemeingültige Gesetze aufstellt, so sind diese doch in anderem Sinne objektiv als die Regeln des Verstandes. Die christliche Religion verkennt die Autonomie des Sittlichen, sie „kündigt uns das moralische Gesetz als etwas außer uns Bestehendes, als etwas Gegebenes an und muß also trachten, ihm auf andere Art Achtung zu verschaffen." Ja Hegel bestimmt dies geradezu als Merkmal einer positiven Religion, „daß sie das Sittengesetz den Menschen als etwas Gegebenes aufstellt", wodurch die Tugend „eine Kunst von sehr verwickelter Art" wird. Wenn es dem Rechte der Vernunft eines jeden Menschen entgegen ist, „daß er einem solchen fremden Kodex unterworfen sei, so ist die ganze Gewalt der Kirche unrechtmäßig." Kein Mensch kann „auf das Recht, sich selbst sein Gesetz zu geben, sich allein für die Handhabung desselben Rechenschaft schuldig zu sein", Verzicht leisten, „denn mit dieser Veräußerung hörte er auf, Mensch zu sein."

So steht am Schluß dieses Fragments doch noch der Widerspruch zwischen dem Positiven und dem rein Moralischen. Hegel hat wohl feine geschichtsphilosophische und soziologische Beobachtungen über das Werden der positiven Religion gemacht, aber die Frage des systematischen Verhältnisses zwischen Apriorischem und Positivem hat er noch nicht gelöst, dazu steht er noch zu sehr im Banne von Kants apriorischer Ethik und Vernunftreligion.

Mit dem eben besprochenen Fragment steht ein anderes im Zusammenhang, das auch noch in Bern entstanden ist und das Hegel seiner Schrift über die Positivität der christlichen Religion einfügen wollte. Es behandelt den Unterschied der griechischen und der christlichen Religion[57]: schon in den Fragmenten über Volksreligion hatte Hegel ja diesen Unterschied hervorgehoben, und im Schlußabschnitt des Fragments über die Positivität hat er das „richtige Gefühl" in der griechischen Religion gegenüber der christlichen

Digitized by Google

gerühmt. Jetzt mußte Hegel die geschichtsphilosophische Frage interessieren, wie die griechische Religion untergehen und wie die christliche Boden gewinnen konnte. Die Lektüre Montesquieus und Gibbons wurde ihm für dieses Problem fruchtbar. Er sieht in der Verdrängung der heidnischen Religion durch die christliche „eine von den wunderbaren Revolutionen, deren Ursachen aufzusuchen den denkenden Geschichtsforscher beschäftigen muß." Unmittelbar im „Geiste der Zeit" selbst sind die Ursachen für eine solche Revolution zu suchen, denn „den großen, in die Augen fallenden Revolutionen muß vorher eine stille, geheime Revolution in dem Geiste des Zeitalters vorausgegangen sein." Hegel bemüht sich, das Wesen antiker Religion zu erfassen. Griechische und römische Religion waren seiner Ansicht nach „Religion für freie Völker", und weiter schließt er: „mit dem Verlust der Freiheit muß auch der Sinn, die Kraft derselben, ihre Angemessenheit für die Menschen verloren gehen." Das gibt Hegel die Richtlinien. Der antike Mensch lebte im öffentlichen wie im privaten und häuslichen Leben als freier Mann, „jeder lebte nach eigenen Gesetzen", das Höhere, das Unsichtbare, wofür jeder arbeitete, war die Idee seines Vaterlandes, seines Staates. Die Götter herrschten im Reich der Natur, ihnen konnte der Mensch „sich selbst, seine Freiheit entgegensetzen", jedes Individuum hatte das Recht auf eignen Willen, weder eine göttliche noch eine selbstgemachte oder abstrahierte Moral wurde von ihnen aufgestellt. Als aber der antike Staat zerschlagen, die Freiheit verloren war, „bot sich den Menschen eine Religion dar, die entweder schon den Bedürfnissen der Zeit angemessen war, denn sie war unter einem Volke von ähnlicher Verdorbenheit und ähnlicher, nur anders gefärbter Leerheit und Mangel entstanden, — oder aus der die Menschen dasjenige formen, sich an das hängen konnten, was ihr Bedürfnis heischte." Man kann bei dieser Schilderung fast an Nietzsches Gegenüberstellung von Herrenmoral und Sklavenmoral denken. Im Schoß der verdorbenen Menschheit mußte „die Lehre von der Verdorbenheit der menschlichen Natur erzeugt und gern angenommen werden." Diese Lehre „stimmte einerseits mit der Erfahrung überein, andrerseits tat sie dem Stolz Genüge, die Schuld von sich abzu-

Digitized by Google

wälzen und im Gefühl des Elends selbst einen Grund des Stolzes zu geben, sie brachte zu Ehren, was Schande ist, sie heiligte und verewigte jene Unfähigkeit, indem sie selbst das, an die Möglichkeit einer Kraft glauben zu können, zur Sünde macht." Ein neuer Enthusiasmus für das Griechentum beseelt jetzt Hegel, pantheistische Gedanken keimen in ihm auf (die griechischen Götter werden als „Herrscher der Natur" bezeichnet), darunter leidet Hegels Wertschätzung des Christentums erheblich. Eine „Umkehrung der Natur" macht er dem Christentum zum Vorwurf. Aus dem Ideal der Vollkommenheit verschwand durch das Christentum auch das Moralische oder wurde wenigstens vergessen. Alles Interesse des Wissens und Glaubens wurde „nach der metaphysischen oder transzendentalen Seite der Idee von der Gottheit hingewandt." Der Zweck, der dieser „unendlichen Natur" gegeben wurde, war von einem „moralischen Endzweck" der Welt weit entfernt, Zwecke, „die eine einzelne Gemeinde, einzelne Menschen, besonders Priester sich setzten, die jedes Eigendünkel, Stolz, Ehrsucht, Neid, Haß und andere Leidenschaften ihm eingaben", spielten eine Rolle. Die unglückliche Lage der Christen ließ sie nicht viel Glückseligkeit auf Erden erwarten, für die Entbehrungen auf der Erde suchten sie im Himmel Entschädigung. An Stelle des freien Staates auf Erden trat die Idee der mit dem Himmel innig verbundenen Kirche. „Die Objektivität der Gottheit ist mit der Verdorbenheit und Sklaverei der Menschen in gleichem Schritt gegangen und jene ist eigentlich nur eine Offenbarung, nur eine Erscheinung dieses Geistes der Zeiten." „Der Geist der Zeiten offenbarte sich in der Objektivität seines Gottes", der Mensch war selbst „ein Nicht-Ich und seine Gottheit ein anderes Nicht-Ich." Die Gottheit hörte auf, etwas Subjektives zu sein, war „ganz zum Objekt geworden", die „Verkehrtheit der moralischen Maximen" wurde leicht und konsequent durch die Theorie gerechtfertigt. Begriffe wie „Frömmigkeit und Sünde" werden ausgebildet, die „den Griechen in diesem Sinne fehlten."

Der Stil dieses Fragments zeigt teilweise einen grandiosen Schwung. Hölderlins Dichtergeist beeinflußt wohl den Philosophen, der 1796 das Gedicht „Eleusis" dem

Digitized by Google

Freunde widmet. Die Begeisterung für das Griechentum führt zu scharfen kritischen Ausfällen gegen das Christentum, die uns bei Hegel in Erstaunen setzen.

Es scheint, als ob Hegel durch seine nunmehrige kritische Haltung gegen das Christentum sich veranlaßt sah, seine Aufgabe weiter und allgemeiner und mehr systematisch-philosophisch zu fassen, denn in einem ebenfalls noch hierher gehörigen Fragment [58] erörtert er nicht mehr bloß die Frage der Positivität der christlichen Religion, sondern er sucht das Wesen des positiven Glaubens überhaupt philosophisch zu bestimmen. Ein positiver Glaube ist seiner Ansicht nach „ein solches System von religiösen Sätzen, das für uns deswegen Wahrheit haben soll, weil es uns geboten ist von einer Autorität, der unsern Glauben zu unterwerfen wir uns nicht weigern können." Es gehört wesentlich zum Begriff des positiven Glaubens, „daß es für uns Pflicht ist, zu glauben." Wer die Uebermacht eines göttlichen Wesens nicht nur über die Triebe seines Lebens, sondern auch „über seinen Geist, über den ganzen Umfang seines Seins anerkennt, der kann sich einem positiven Glauben nicht entziehen." Die Fähigkeit dazu „setzt notwendig Verlust der Freiheit der Vernunft, der Selbständigkeit derselben voraus, die einer fremden Macht nichts entgegenzusetzen vermag." Wenn dies Unvermögen der Vernunft und die Abhängigkeit unseres ganzen Seins einmal vorausgesetzt ist, dann ist „der Beweis, daß eine gewisse, z. B. die christliche Religion, eine solche von Gott gegebene Religion sei, ganz historisch zu führen." Durch die Anerkennung unserer Dienstbarkeit begeben wir uns des Rechts, nach inneren Gründen und nach der Vernunftmäßigkeit zu fragen. Was für wahr gehalten wird, weil es vernunftgemäß ist, liegt nicht im Umfang des positiven Glaubens als solchen. Nur derjenige, der frei von dem positiven Glauben ist, kann etwa erwarten oder fordern, „daß der ganze Inhalt einer positiven Religion fähig sei, endlich aus eigner Vernunft für wahr gehalten zu werden." Nun fragt Hegel, was die christliche Religion an positiven Glaubensinhalten enthält, und er findet da: erstens „Gebote über Erkenntnisse von Gegenständen mit ihrem praktischen Momente", wobei als Erkenntnisfähigkeiten teils Einbildungskraft, teils Verstand, teils

Digitized by Google

Vernunft mitzusprechen haben, zweitens „Gebote über Handlungen." Die Forderungen der praktischen Vernunft werden in der positiven Religion stets mit Sinnlichkeit vermischt, eine Harmonie von Glückseligkeit und Sittlichkeit wird zu realisieren gesucht. Da die Vernunft dieses Gemisch, „indem sie durch die Beimischung von Natur geschwächt und verunreinigt ist, nicht realisieren kann, so fordert sie ein fremdes Wesen, dem die Herrschaft über die Natur beiwohne, die sie itzt vermißt und die sie itzt nicht mehr verschmähen kann." Glauben in diesem Sinn ist ein „Mangel des Bewußtseins, daß die Vernunft absolut, in sich vollendet ist, — daß ihre unendliche Idee nur von sich selbst rein von fremder Beimischung geschaffen werden muß." Von einem solchen Glaubensstandpunkt gelangt man zu einem „moralischen Glauben an das Dasein Gottes, der nicht praktisch sein kann." Und die positive Religion „unterstützt jenen moralischen Glauben noch durch Bilder, durch Data für die Einbildungskraft, der sie jenes Objekt näher bringt, indem sie es so sehr zum Objekt macht, daß sie erzählt, es sei hie und da Menschen in der Erfahrung gegeben worden."

Dieses Fragment steht schon nicht mehr so sehr unter der Nachwirkung von Kants religionsphilosophischer Schrift wie das „Leben Jesu"; nicht der rein moralphilosophische Standpunkt wird hervorgekehrt, sondern es machen sich allgemeinere, weitergehende philosophische Ueberlegungen geltend. Der philosophische Ton, der das Fragment von früheren unterscheidet, weist wohl hin auf den Einfluß von Gedanken Fichtes und Schellings. Wenn Hegel gegen die „Reflexion" der positiven Religion polemisiert, so kann man da schon eine leise Andeutung seiner späteren Kritik der einseitigen Reflexionsphilosophie finden. Und wenn er von der absoluten Vernunft und von ihrer unendlichen Idee spricht, so haben diese Begriffe zwar noch nicht den Sinn, den sie nachher im ausgebildeten System besitzen, aber sie bedeuten doch schon mehr als Kants Begriff der praktischen Vernunft.

Es ist charakteristisch, daß das Problem der Positivität der Religion, in dem das Problem des Verhältnisses von Apriorischem und Empirischem steckt, Hegel so stark

Digitized by Google

und lange beschäftigt hat, und daß er gerade in der Stellungnahme zu diesem Problem eine philosophische Entwicklung durchmacht. Fünf Jahre nach der ersten Arbeit an dieser Schrift, im September 1800, nimmt er das alte Manuskript noch einmal vor und überarbeitet unter Benutzung des Vorhandenen den Anfang[59]. Er sieht jetzt das Problem, das er anfangs auf eine ganz bestimmte Frage beschränken zu können meinte, in einem viel umfassenderen Zusammenhang. Er bemerkt, daß der Begriff der positiven Religion der philosophischen Denkweise der Aufklärung entstammt, die der einen natürlichen Religion die vielen positiven Religionen gegenüberstellt. Daher müsse man, um eine Religion ganz oder teilweise für positiv erklären zu können, den Begriff der menschlichen Natur und ihr Verhältnis zur Gottheit bestimmen. Hegel erkennt, daß seine Untersuchung im Grunde einen systematischen Unterbau haben müßte, daß eine „metaphysische Betrachtung des Verhältnisses des Endlichen zum Unendlichen" nötig wäre. Er wirft Probleme auf, die er noch zurückstellt, um bei einem beschränkten Thema zu bleiben, aber es ist bezeichnend, daß ihm die frühere geschichtsphilosophische Betrachtung über die Momente der Positivität in der christlichen Religion nicht mehr genügt. Vom Standpunkt der Lebens- und Geistesmetaphysik, den Hegel in seinem Systemfragment vom September 1800 formuliert hat und der auch in der neuen Einleitung der Schrift über die Positivität der christlichen Religion durchblickt, wendet sich Hegel gegen die rationalistische Methode der Abstraktion und der Reflexion, wie sie das Aufklärungszeitalter pflegte, gegen die Scheidung des Abstrakt-Allgemeinen, bloß Begrifflichen und des empirisch Zufälligen. Der allgemeine Begriff von der menschlichen Natur, wie er bei der Gegenüberstellung von natürlicher und positiver Religion angenommen wird, ist leer und kann keinen Maßstab für die Bedürfnisse der Religiosität abgeben. Die „lebendige Natur", so sagt Hegel jetzt, „ist ewig ein anderes als der Begriff derselben, und damit wird dasjenige, was für den Begriff bloße Modifikation, reine Zufälligkeit, ein Ueberflüssiges war, zum Notwendigen, zum Lebendigen, vielleicht zum einzig Natürlichen und Schönen." Damit ergibt sich ein ganz

Digitized by Google

anderer Gesichtspunkt zur Beurteilung der Positivität einer Religion als derjenige, den die Aufklärung inne hatte, oder auch als der moralphilosophische Gesichtspunkt Kants, von dem Hegel in seinen früheren Ausführungen ausging. „Der allgemeine Begriff der menschlichen Natur wird nicht mehr hinreichend sein, die Freiheit des Willens wird ein einseitiges Kriterium, denn die Sitten und Charaktere der Menschen und die damit zusammenhängende Religion hängen nicht von einer Bestimmung durch Begriffe ab; es müßte in jeder Form von Bildung das Bewußtsein einer höhern Macht und damit Vorstellungen vorkommen, welche für Verstand und Vernunft überschwänglich sind." Ein Ideal der menschlichen Natur ist mehr als ein allgemeiner Begriff über die menschliche Bestimmung oder über das Verhältnis des Menschen zu Gott. „Das Ideal läßt sehr wohl Besonderheit, Bestimmtheit zu und fordert sogar eigentümliche religiöse Handlungen, Gefühle, Gebräuche, einen Ueberfluß, eine Menge von Überflüssigem, was vor dem Laternenlicht der allgemeinen Begriffe nur als Eis und Schnee erscheint." Nur wenn das „Überflüssige" „Prätention gegen den Verstand und die Vernunft macht und deren notwendigen Gesetzen widerspricht", erst dann wird es positiv. Aber Verstand und Vernunft dürfen auch nicht, wie sie es leicht tun, die Anmaßung erheben, daß alles verständig und vernünftig sein solle, dann entdecken sie natürlich überall Positives; was aber „keinen Anspruch darauf macht, verständig und vernünftig zu sein, gehört durchaus nicht in ihre Gerichtsbarkeit." So ist die Religion noch nicht darum positiv, weil ihre Handlungen, Personen und Erinnerungen für heilig gelten. Vielmehr „der Mensch kann an das Zufällige und muß an ein Zufälliges Unvergänglichkeit und Heiligkeit knüpfen; in seinem Denken des Ewigen knüpft er das Ewige an die Zufälligkeit seines Denkens." Erst dann hat die Vernunft das Recht, von Positivität zu sprechen, „wenn das Zufällige als solches, als dasjenige, was es für den Verstand ist, Ansprüche auf Unvergänglichkeit und Heiligkeit und auf Verehrung macht." Das Positive als solches kommt also — das ist Hegels Meinung vom Standpunkt seiner Lebensmetaphysik von 1800 — erst durch die Verkennung und Verschiebung des richtigen

Digitized by Google

Verhältnisses von Endlichem und Unendlichem zustande, durch eine Umwandlung der Korrelation in einen Gegensatz getrennter Glieder und die einseitige Hervorhebung eines der beiden Glieder. Das Problem der Positivität der Religion ist von Hegel jetzt als ein Teilproblem erkannt, das tiefe und umfassende philosophische Problem, das dahinter steht, ist das Verhältnis von Endlichem und Unendlichem, Empirischem und Apriorischem. Hegel hat auf dem Standpunkt der Lebensmetaphysik von 1800 den moralphilosophischen Kantianismus als eine Einseitigkeit überwunden. Die Idee der „lebendigen Natur", die sich nicht in allgemeine Begriffe auflösen läßt, oder die Idee des Geistes zeigt ihm einen Weg über den einseitigen Apriorismus wie über einen einseitigen Empirismus hinaus.

So lassen sich gerade an der Hand dieser Fragmente über „die Positivität der christlichen Religion" wichtige Etappen der philosophischen Entwicklung Hegels von 1798 bis 1800 konstatieren.

Auch in dem anderen großen Fragmentenkomplex, der aus der Frankfurter Zeit Hegels stammt und dem Herman Nohl den Titel „Der Geist des Christentums und sein Schicksal" gegeben hat, sehen wir noch, wie Hegel mit Fragen nach der Positivität der Religion, nach dem Wesen des Christentums, nach der Bedeutung der Person Jesu ringt. Aber neue geschichtsphilosophische und metaphysische Gesichtspunkte treten in diesen Frankfurter Fragmenten auf, tiefe, selbständige Gedanken zeigen den großen Philosophen an. Über Kants Ethik ist der junge Denker ganz hinausgewachsen, auch von einer Einwirkung Fichtes ist wenig mehr zu merken, nur an Schellings Denkweise finden sich Anklänge, aber auch nicht mehr als Anklänge. In jugendlicher Selbstsicherheit geht Hegel hier seinen eigenen Weg. Mit genialem Tiefblick sucht er das Wesen großer geschichtlicher Epochen zu erfassen, er schaut innere Zusammenhänge, wie sie nur der Philosoph schauen kann. Die Begriffe Leben und Geist, Schicksal und Liebe treten in den Mittelpunkt seines Denkens und führen zu einer Lebensmetaphysik.

Wenn Hegel unter dem Einfluß Schillers und Hölderlins eine Zeitlang Griechentum und Christentum gegen-

Digitized by Google

übergestellt hatte, so sucht er nun das Wesen des Christentums im Gegensatz zum Judentum zu charakterisieren[60]. Der Typus des alttestamentlichen Judentums ist ihm Abraham, sein Geist erscheint als „die Einheit, die Seele, die alle Schicksale seiner Nachkommenschaft regierte." Durch eine geschichtsphilosophische Konstruktion sucht Hegel das Wesen des Judentums im Gegensatz zum Griechentum einerseits wie zum Christentum andrerseits zu bestimmen. Er geht aus von der Epoche eines Naturzustandes, auf den ein Zustand der Roheit, der Zerstörung der Vereinigung mit der Natur folgte. Die Natur stand jetzt dem Menschen feindlich gegenüber, und der Mensch konnte ihr gegenüber nur dadurch bestehen, daß er sie beherrschte. Eine solche Beherrschung ist nur bei Entzweiung des Ganzen in Idee und Wirklichkeit möglich, und sie kann entweder so erfolgen, daß man ein gedachtes Ideal zum Seienden macht und alles andere als Gedachtes, d. h. Beherrschtes setzt, wie das Noah tat, oder daß man durch die Gewalt eines als Einheit gesetzten Wirklichen alles übrige zu unterjochen sucht, wie das der Gewaltmensch Nimrod versuchte. Abraham nun, der, um selbständig zu werden, die Bande des Zusammenlebens und der Liebe seiner Familie gegenüber zerriß, war beseelt von dem Geist, sich in strenger Entgegensetzung gegen alles fest zu erhalten, und erhob das Gedachte „zur herrschenden Einheit über die unendliche feindliche Natur." Die Götter der Griechen waren einzelne „Vereinigungen, die die Griechen mit dem Schicksal zu machen den Mut hatten." Abraham suchte „eine große Einheit, die alles Mannigfaltige umfaßte und enthielt"; „aber jene Einheit selbst war nur die Sicherheit seiner Existenz, seines Lebens ausgedehnt auf seine Nachkommen; in seiner Gottheit diente ihm alles; indem er ihr folgte, folgte er seinem Ganzen, indem er sich aufopferte, opferte er für sich selbst auf." So ist die Gottheit der Juden im Gegensatz zu den griechischen Göttern „ein unendliches Objekt, dem dieses Volk diente und das ihm wieder diente; doch nur als Ganzes, als Einheit, die sich nicht durch Befolgung der einzelnen Launen zerstreute." Da alles Sichtbare beschränkt ist, mußte das unendliche Objekt unsichtbar sein, und so fixieren die Juden ihre

Digitized by Google

Gottheit nicht in einer bestimmten Form, sie ahnen nichts von einer Vergöttlichung „in der Anschauung der Liebe und im Genuß der Schönheit." In diesem unendlichen Objekt besteht der jüdische Geist, es ist „der Inbegriff aller Wahrheit und aller Beziehungen," also eigentlich „das einzige unendliche Subjekt", denn nur dadurch kann es als Objekt erscheinen, daß der Mensch als das lebendige, absolute Subjekt vorausgesetzt wird, es ist geradezu die einzige Synthese, die über den Antithesen des Judenvolks einerseits und des übrigen Menschengeschlechtes und der Welt andrerseits steht. Diese Antithesen sind „die wahren, reinen Objekte", sie sind ohne Gehalt und leer, ohne Leben, „nur ein Etwas, soweit das unendliche Objekt sie zu etwas macht, ein Gemachtes, kein Seiendes." In dem ganzen Staatsleben, der ganzen politischen Geschichte der Juden zeigt sich dieser Geist des Judentums. Die Juden erscheinen als das „in seinem Freiwerden sich am sklavischsten betragende Volk", ein Volk, „das ohne Seele und eigenes Bedürfnis der Freiheit bei seiner Befreiung gewesen war." Während die Griechen gleich sein sollten, weil alle frei und selbständig waren, erschienen die Juden als gleich, weil alle ohne Fähigkeit des Selbstbestehens waren. Wo sie aber mächtig genug waren, ihre Idee der Einheit zu realisieren, „da herrschten sie denn auch ohne Schonung mit der empörendsten, härtesten, alles Leben vertilgenden Tyrannei; denn nur über dem Tode schwebt die Einheit." Das Dasein Gottes ist ihnen ein Befehl, nicht eigentlich eine Wahrheit. Von Gott sind die Juden durch und durch abhängig, „und das, von dem man abhängig ist, kann nicht die Form einer Wahrheit haben." Wahrheit ist etwas Freies, das wir weder beherrschen noch von dem wir beherrscht werden; ihr negativer Charakter ist die Freiheit, positiv ist sie „die Schönheit, mit dem Verstande vorgestellt." Und von Schönheit, Vernunft und Freiheit konnten die Juden, die in allem nur Stoff sahen, nichts ahnen. Eine ästhetisch gefärbte Metaphysik, die an Platon und an Schelling gemahnt, kommt da zum Vorschein, und in der Schilderung des Geistes des Judentums könnte man fast eine Karikatur der Fichteschen Ichphilosophie mit ihrem Rigorismus erkennen. Die mosaische Religion ist nach Hegel „eine Religion aus

Digitized by Google

Unglück und fürs Unglück; nicht fürs Glück, das frohe Spiele will; der Gott zu ernsthaft", — man meint, Nietzsche zu hören. Nur im Unglück „ist die Trennung vorhanden, da fühlen wir uns als Objekte und müssen zum Bestimmenden fliehen — im Glück ist diese Trennung verschwunden — es herrscht die Liebe, die Einigkeit". Da wäre dann „ein Gott, der nicht herrschte, sondern ein freundschaftliches Wesen, eine Schönheit, ein Lebendiges, dessen Wesen Vereinigung ist, da hingegen der Judengott höchste Trennung ist, alle freie Vereinigung ausschließt, nur die Herrschaft oder die Knechtschaft zuläßt". Das Schicksal des jüdischen Volks stellt kein griechisches Trauerspiel dar, das Furcht und Mitleid erwecken könnte, die beide nur „aus dem Schicksal des notwendigen Fehltritts eines schönen Wesens" entspringen, es erweckt vielmehr nur Abscheu und gleicht „dem Schicksal Macbeths, der aus der Natur selbst trat, sich an fremde Wesen hing und so in ihrem Dienste alles Heilige der menschlichen Natur zertreten und ermorden, von seinen Göttern (denn es waren Objekte, er war Knecht) endlich verlassen und an seinem Glauben selbst zerschmettert werden mußte".

Der Geschichtsphilosoph Hegel äußert sich hier schon in charakteristischer Haltung. In der scharfen Polemik gegen den rigoristischen Geist des Judentums tritt der eigene metaphysische Standpunkt Hegels zutage, bei dem die Begriffe des Lebens und der Liebe eine besondere Bedeutung gewinnen. In mehreren Fragmenten sucht sich Hegel über seine ethischen und metaphysischen Grundbegriffe klar zu werden. So fragt er nach dem B e g r i f f d e r M o r a l i t ä t u n d d e r R e l i g i o n. In Fichtescher Weise werden die praktische Tätigkeit und das theoretische Vermögen entgegengestellt, und es wird ein Primat des Praktischen behauptet. Das Objekt der theoretischen Begriffe ist das Nicht-Ich, die theoretische Einheit ist nur in Beziehung auf ein gegebenes Mannigfaltiges denkbar; das Objekt der moralischen Begriffe dagegen ist immer das Ich, die praktische Tätigkeit handelt frei, ohne durch Entgegengesetztes bestimmt zu werden, sie ist die Einheit selbst. Nun gibt es aber noch ein Höheres über diesen Gegensatz von Theoretischem und Praktischem: die Liebe. „Nur in der Liebe allein ist man

Digitized by Google

eins mit dem Objekt, es beherrscht nicht und wird nicht beherrscht." Und diese Liebe ist die Wurzel der Religion. Die Liebe, von der Einbildungskraft zum Wesen gemacht, ist die Gottheit; „der getrennte Mensch hat dann Ehrfurcht, Achtung vor ihr — der in sich einigen Liebe; jenem gibt sein böses Gewissen — das Bewußtsein der Zerteilung — Furcht vor ihr." Eine Vereinigung von Subjekt und Objekt, Freiheit und Natur, Wirklichem und Möglichem wird in der Gottheit gewonnen[61]. Hier tritt ein metaphysisches Motiv auf, das in der nachkantischen Philosophie eine wichtige Rolle spielt. Leibniz schon hatte sich mit dem metaphysischen Problem der Übereinstimmung des Reichs der Natur und des Reichs der Zwecke beschäftigt. Kant hatte den Naturbegriff dem Freiheitsbegriff entgegengesetzt, aber die Möglichkeit einer Vereinigung im Metaphysischen in der Kritik der Urteilskraft wenigstens angedeutet. Fichte ließ das Ich, die Freiheit über die Natur dominieren. Bei Schelling und Hegel handelt es sich um das Problem einer Vereinigung von Freiheit und Natur, Subjekt und Objekt, bei der doch nicht eine Seite vergewaltigt wird.

Hegel sucht in dieser ersten Epoche seines metaphysischen Denkens eine Überwindung der Gegensätze durch die Liebe und die Religion. „Der Geliebte ist uns nicht entgegengesetzt, er ist eins mit unserem Wesen, wir sehen uns in ihm — und dann ist er doch wieder nicht wir — ein Wunder, das wir nicht zu fassen vermögen." Ausdrücklich beruft er sich auf Platons Phaedrus. Und die Religion erscheint ihm als „eins mit der Liebe"[62]. Anderwärts, in einem späteren Fragment, wird allerdings die Religion als höhere Stufe, das Religiöse als πλήρωμα der Liebe bezeichnet. Über den Kantischen und den Fichteschen Begriff der Moralität, über den Standpunkt einer Pflichtethik erhebt sich Hegel und verkündet eine metaphysisch begründete Liebesethik, die keineswegs einfach auf dem christlichen Begriff der Liebe basiert. In der Liebe — so heißt es in einem Fragment, in dem das Wesen der Liebe erörtert wird, — „findet sich das Leben selbst, als eine Verdoppelung seiner selbst und Einigkeit desselben", in der Liebe „sind alle Aufgaben, die sich selbst zerstörende Einseitigkeit der Reflexion und die unendliche Entgegensetzung des bewußtlosen, unentwik-

Digitized by Google

kelten Einigen gelöst". Liebe ist so die lebendige Synthesis: „das Leben hat von der unentwickelten Einheit aus durch die Bildung den Kreis zu einer vollendeten Einigkeit durchlaufen." Die dialektische Methode tritt hier bereits in Form einer Lebensmetaphysik auf; in der Liebe als der Synthesis sind Thesis und Antithesis aufgehoben und doch in höherer Form bewahrt: das Getrennte ist noch, „aber nicht mehr als Getrenntes — als Einiges, und das Lebendige fühlt das Lebendige". Liebe ist ein Gefühl des Lebendigen. „Wahre Vereinigung, eigentliche Liebe findet nur unter Lebendigen statt, die an Macht sich gleich und also durchaus für einander Lebendige, von keiner Seite gegeneinander Tote sind"; sie schließt alle Entgegensetzungen aus, sie ist nicht Verstand, nicht Vernunft, sie ist nichts Begrenzendes, nichts Begrenztes, nichts Endliches; sie ist ein Gefühl, aber nicht ein einzelnes Gefühl, das nur ein Teilleben wäre, in der Liebe ist das Ganze nicht als „in der Summe vieler Besonderer, Getrennter enthalten."[63] Das Entwicklungsgesetz des Aufstiegs von der undifferenzierten Einheit durch die Mannigfaltigkeit zur Ganzheit ist hier nicht etwa ein naturhaftes Entwicklungsgesetz, wie Herbert Spencer ein solches formuliert hat, sondern ist Ausdruck metaphysischer Lebenstendenz. Fast als einen Vorläufer Bergsons könnte man Hegel mit seiner Lebensmetaphysik auf dieser Epoche bezeichnen: wie Bergson wehrt er die Mechanisierung und Rationalisierung ab, sucht er das Wesen des metaphysischen Lebensstroms intuitiv zu erfassen. Dem Begriff des Allgemeinen und der Summe des Vielen stellt er den Begriff des „lebendigen Ganzen", des *ὅλον* in Aristotelischer Terminologie gegenüber.

An Aristoteles erinnert auch der Hegelsche Satz: „Vereinigung und Sein sind gleichbedeutend." Wie im Urteil die Kopula „ist" die Vereinigung von Subjekt und Prädikat ausdrückt und damit ein Sachverhalt konstatiert wird, so ist alles S e i n seinem Wesen nach Vereinigung. Das Sein als solches, unabhängig, absolut, ist nicht etwa in seinem Seinscharakter abhängig vom Denken. „Aus der Denkbarkeit folgt nicht das Sein; es ist zwar insofern als Gedachtes; aber ein Gedachtes ist ein Getrenntes, dem Denkenden entgegengesetzt; es ist kein Seiendes." Sein kann nicht bewiesen, sondern „nur geglaubt wer-

Digitized by Google

den". Aber Glauben ist natürlich auch nicht Sein, sondern „ein reflektiertes Sein", Glauben hat das Sein zur Voraussetzung. Auf Ideen einer Ontologie sieht sich Hegel also hier gewiesen. Wenn er dabei den Begriff des Glaubens heranzieht, so ist da Glauben nicht etwa im Sinne einer Gefühlsphilosophie genommen, sondern in einem besonderen logisch-metaphysischen Sinn. Glauben wird bezeichnet als „die Art, wie das Vereinigte, wodurch eine Antinomie vereinigt ist, in unserer Vorstellung vorhanden ist". Dazu müssen die Glieder der Antinomie als widerstreitende gefühlt oder erkannt werden; sie können aber als widerstreitende nur dadurch erkannt werden, daß eine Vereinigung vorausgesetzt wird. Wenn man nun zeigt, daß die „entgegengesetzten Beschränkten" sich aufheben müßten, nicht für sich bestehen könnten, sondern eine Vereinigung voraussetzen, so wird damit bewiesen, „daß sie vereinigt werden müssen, daß die Vereinigung sein soll". Das Sein der Vereinigung wird dadurch aber nicht bewiesen, sondern diese Art von Vorhandensein der Vorstellung der Vereinigung wird „geglaubt". Beweisen heißt die Abhängigkeit aufzeigen: die Entgegengesetzten sind die Abhängigen, die Vereinigung ist in Rücksicht auf sie das Unabhängige, das allerdings in anderer Hinsicht ein Abhängiges, Entgegengesetztes sein kann. Nur „in Einem Sein", in einer bestimmten Seinseinheit findet das Getrennte seine Vereinigung. Bei dieser Bestimmung des Begriffs des Glaubens in Beziehung auf das Sein gewinnt auch der Begriff des positiven Glaubens und der positiven Religion einen neuen Sinn. Ein positiver Glaube ist „ein solcher, der statt der einzig möglichen Vereinigung eine andere aufstellt, an die Stelle des einzig möglichen Seins ein anderes Sein setzt; der also die Entgegengesetzten auf eine Art vereinigt, wodurch sie zwar vereinigt, aber unvollständig, d. h. nicht in der Rücksicht vereinigt sind, in der sie vereinigt sein sollen". Die Widersprüche in der positiven Religion ergeben sich daraus, daß unvollständige Arten von Vereinigungen, die in anderer Hinsicht noch entgegengesetzt sind, für vollkommenes Sein genommen werden. Der Gegensatz von Subjekt und Objekt ist da nicht überwunden. Alle positive Religion enthält einen Dualismus, sie „geht von etwas Entgegengesetztem, einem, das wir nicht sind, aus, und das wir sein sollen; sie stellt ein Ideal

Digitized by Google

vor seinem Sein auf". Das Seiende, die Vereinigung ist in der positiven Religion „nur eine Vorstellung, ein Gedachtes, — ich glaube, daß es ist, heißt, ich glaube an die Vorstellung"[64]. Diesen Reflexionscharakter findet Hegel aber nicht nur in der positiven Religion, sondern auch in der Kantischen Religionsphilosophie. Die Vereinigung in der Idee als Vorstellung genügt für Hegel nicht, er verlangt ein metaphysisches Sein.

Von solchen metaphysischen Grundanschauungen aus bemüht sich Hegel jetzt den Geist des Christentums und die Bedeutung Jesu zu erfassen. Das jüdische Volk zur Zeit Jesu gewährt nicht mehr das Bild eines Ganzen, nur „ein Allgemeines" hält die Juden notdürftig noch zusammen. Es mußte unter den Juden endlich einer auftreten, der das Judentum selbst, das Objektive, d. h. den Dienst, die Knechtschaft eines Fremden, als die Wurzel des Judentums angriff. Jesus setzt dem Gesetz und den Geboten das Subjekt und das religiöse Bedürfnis des Menschen entgegen. Religiöse Handlungen sind das Geistigste, Schönste, — wobei die Vereinigung im Ideal als völlig seiend, der Wirklichkeit nicht mehr entgegengesetzt dargestellt wird, — aber wenn ihnen der Geist der Schönheit mangelt, sind sie die leersten, führen sie zu sinnlosester Knechtschaft. Die objektiven, äußeren Gebote verwarf Jesus als etwas Fremdes, setzte ihnen „die ganze Subjektivität des Menschen entgegen". Die moralischen und bürgerlichen Gebote dagegen lassen sich nicht völlig negieren, denn sie drücken natürliche Beziehungen des Menschen aus, und der Fehler besteht nur darin, daß diese Gebote ganz oder teilweise objektiv werden. Gesetze sind überhaupt „Vereinigungen Entgegengesetzter in einem Begriff", der sie als Entgegengesetzte läßt; da der Begriff aber „selbst in der Entgegensetzung gegen Wirkliches besteht, so drückt er ein Sollen aus". Sofern der Begriff bloß seiner Form nach als vom Menschen aufgestellter Begriff betrachtet wird, ist das Gebot moralisch; solche moralischen Gesetze „bestimmen die Grenze der Entgegensetzung in einem Lebendigen", setzen eine Seite, eine Kraft des Lebendigen als herrschend anderen Seiten und Kräften entgegen. Sofern bloß auf den Inhalt des Begriffs als die bestimmte Vereinigung bestimmter Entgegengesetzter gesehen und das Sollen durch eine fremde Macht behauptet wird, ist das Gebot bürgerlich;

Digitized by Google

die bürgerlichen Gesetze enthalten „die Grenze der Entgegensetzung mehrerer Lebendiger" gegeneinander. Rein moralische Gesetze, die nicht fähig wären, bürgerliche zu werden, wären solche, „welche die Einschränkung solcher Kräfte betreffen, deren Tätigkeit nicht eine Tätigkeit, eine Beziehung gegen andere Menschen ist"; es wird also da die Moralität ganz individualethisch nur auf das Individuum bezogen. Gesetze als bürgerliche Gebote sind positiv; es würde die Aufhebung der Form bürgerlicher Gesetze bedeuten, wenn sie zu moralischen gemacht würden und ihr Sollen nicht als Befehl einer fremden Macht, sondern als Folge des eigenen Pflichtbegriffs gälte. Eine solche Umwandlung ist möglich, da bürgerliche Gebote ihrer Materie nach moralischen gleich sind. Die rein moralischen Gebote ihrerseits können dadurch objektiv werden, daß die Vereinigung als ein der eingeschränkten Kraft Fremdes, wenn auch Subjektives wirkt. So könnte man annehmen, Jesus habe gegenüber der Positivität und der bloßen Legalität darauf hingewiesen, daß das Gesetzliche ein Allgemeines sei und jedes Sollen sich zwar als ein Fremdes ankündige, aber als Begriff ein Subjektives sei, wodurch das Gebotene seine Positivität und Heteronomie verliert und als „in einer Autonomie des menschlichen Willens gegründet sich darstellt". Das ist der Weg, den Kant in seiner Ethik gegangen ist und den Hegel früher auch bei Jesus hatte finden wollen. Jetzt urteilt er anders. Für das Besondere, die Neigungen, die Liebe ist das „Allgemeine notwendig und ewig ein Fremdes, ein Objektives"; es bleibt bei der Kantischen Auffassung „eine unzerstörbare Positivität übrig, die vollends dadurch empörend wird, daß der Inhalt, den das allgemeine Pflichtgebot enthält, eine bestimmte Pflicht, den Widerspruch, eingeschränkt und allgemein zugleich zu sein, enthält und um der Form der Allgemeinheit willen für ihre Einseitigkeit die härtesten Prätensionen macht". Der Kantischen Ethik gegenüber wird das Recht des Individuellen, des Lebendigen betont. In seiner Polemik gegen Kant ruft Hegel aus: „Wehe den menschlichen Beziehungen, die nicht gerade im Begriff der Pflicht sich finden, der, sowie er nicht bloß der leere Gedanke der Allgemeinheit ist, sondern in einer Handlung sich darstellen soll, alle anderen Beziehungen ausschließt oder beherrscht." Moralität wäre nach Kant „die Unterjochung des Einzelnen

Digitized by Google

unter das Allgemeine, der Sieg des Allgemeinen über sein entgegengesetztes Einzelnes", sie müßte aber eher Erhebung des Einzelnen zum Allgemeinen, „Aufhebung der beiden Entgegengesetzten durch Vereinigung" bedeuten. „Angemessenheit, Vereinigung mit dem Gesetz des Lebens" ist Moralität in Hegels Sinn; wenn dieses Gesetz aber nicht Gesetz des Lebens, sondern selbst ein fremdes ist, so ist „die höchste Trennung", und so bleibt der Dualismus bei Kant. In der Aufhebung einer „Trennung im Leben", in einer „lebendigen Vereinigung" auf Grund des Prinzips der Liebe besteht Moralität. Bei Kant ist das Gebot zwar ein Gesetz der Menschen, aber ein Gesetz, das dem anderen in ihm Vorhandenen, z. B. den Neigungen, widerspricht, ein Gesetz, das herrscht, gebietet. Über die Trennung, wie sie die Pflichtgebote voraussetzen, erhaben ist nur „ein Sein, eine Modifikation des Lebens". Während das Pflichtgebot Kants seinem Wesen nach Allgemeines, Begriff ist und die Entgegensetzung des Begriffs und des Wirklichen enthält, ist den Geboten Jesu diese Form des Sollens außerwesentlich, sie ist „nur die Folge davon, daß das Lebendige gedacht, ausgesprochen, in der ihm fremden Form des Begriffs gegeben wird". Durch die von Kant abgewiesene „Einigkeit der Neigung mit dem Gesetz verliert das Gesetz seine Form als Gesetz". Die Übereinstimmung der Neigung „ist das πλήρωμα des Gesetzes", ein Sein, das das Komplement der Möglichkeit, des Gedachten, Allgemeinen ist. Wie das Sein die „Synthese des Subjekts und Objekts" bedeutet, in der Subjekt und Objekt ihre Entgegensetzung verloren haben, so ist Geneigtheit bei der moralischen Handlung eine Synthese, in der das Gesetz seine Allgemeinheit und das Subjekt seine Besonderheit, beide ihre Entgegensetzung verlieren, so daß Gesetz und Neigung nicht mehr verschieden sind, während bei Kant die Entgegensetzung bleibt und das eine zum Herrschenden, das andere zum Beherrschten wird. In dem Komplement der Gesetze ist die Übereinstimmung nicht nur ein Gedachtes, sondern sie ist „Leben und, als Beziehung Verschiedener, Liebe, ein Sein, das als Begriff, Gesetz ausgedrückt notwendig dem Gesetz, d. h. sich selbst gleich, oder als Wirkliches, als Neigung, dem Begriffe entgegengesetzt, gleichfalls sich selbst, der Neigung gleich ist"[65]. Eine lebendige Synthese also, in der die Glieder des Gegen-

Digitized by Google

satzes aufgehoben und doch in höherer Form bewahrt sind, sucht Hegel. Man kann finden, daß er in seiner Polemik gegen Kants Ethik ähnliche Wege geht wie Schiller, aber man wird nicht leugnen können, daß der junge Hegel die Probleme philosophisch viel tiefer faßt. Kaum irgendwo ist vorher ein solch kühner Versuch gemacht worden, der individuellen Lebendigkeit des Ethischen gerecht zu werden und die Ethik in einer Lebensmetaphysik zu verankern.

In Jesu Lehren will Hegel die Grundzüge seiner Lebensethik finden. Jesus setzt dem Gebot, das als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten kann, etwa dem Gebot: Du sollst nicht töten, entgegen „den höheren Genius der Versöhnlichkeit (einer Modifikation der Liebe)", und dieser macht das Gesetz überflüssig, schließt so viel von reicher lebendiger Fülle in sich, „daß für ihn etwas so Dürftiges als so ein Gesetz gar nicht ist"; der scheinbare Verlust an Allgemeinheit ist „ein wahrer unendlicher Gewinn durch den Reichtum lebendiger Beziehungen". Auch über die bürgerlichen Gesetze und Pflichten weist Jesus hinaus. Wenn Gerechtigkeit das Prinzip ist, auf dem jede Staatsverfassung ruhen muß, so fordert Jesus „Aufgebung des Rechts, Erhebung über die ganze Sphäre der Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit durch Liebe, in welcher mit dem Rechte auch dies Gefühl der Ungleichheit und das Soll dieses Gefühls, das Gleichheit fordert, d. i. der Haß gegen Feinde, verschwindet". So bedeutet die Liebesethik die Überwindung der Moralität wie der Legalität.[66]

Jesus hat der Positivität der Juden den Menschen entgegengesetzt, den Gesetzen und Pflichten die auf Liebe beruhenden Tugenden, und in diesen ist die Immoralität des positiven Menschen aufgehoben. Der positive Mensch ist innerhalb der Sphäre seines bestimmten Dienstes weder moralisch noch unmoralisch. Mit dem positiven Gehorsam ist von einer anderen Seite her die Immoralität der Positivität verknüpft. Der Tugend steht nicht nur die Positivität, sondern auch die Immoralität gegenüber. Das Problem der Immoralität muß Hegel gerade vom Standpunkt der Liebesethik beschäftigen. Gesetz und Natur, Allgemeines und Besonderes schließen einander nicht aus, vielmehr ist das eine nicht ohne das andere; bei der Entgegen-

Digitized by Google

setzung von Tugend und Laster ist durch eines das andere ausgeschlossen. In die Liebe kann das Gesetz aufgenommen werden, da es nur seiner Form nach der Liebe entgegengesetzt ist, verliert aber dadurch seine Gestalt; dem Verbrechen dagegen ist das Gesetz seinem Inhalt nach entgegengesetzt, das Verbrechen ist eine Zerstörung der in sich einigen Natur. Wird das Einige entgegengesetzt, so besteht die Vereinigung der Entgegengesetzten nur im Begriff; wird das Entgegengesetzte zerstört, so bleibt der Begriff, das Gesetz. Aber das Gesetz drückt dann nur eine Lücke aus, da sein Inhalt in der Wirklichkeit aufgehoben ist, es ist strafendes Gesetz. Diese Form des Gesetzes zeigt die Zerstörung des Lebens an, sein Inhalt ist die Strafe. „Die Strafe liegt unmittelbar in dem beleidigten Gesetze; des gleichen Rechtes, das durch ein Verbrechen in einem anderen verletzt worden ist, wird der Verbrecher verlustig." Sie ist Folge eines Gesetzes, „von dem man sich in der Übertretung losgemacht hat, aber doch von ihm abhängt." Die Tat „ist die Strafe in sich selbst; soviel ich mit der Tat anscheinend fremdes Leben verletzt habe, soviel habe ich eignes verletzt". Das verletzte Leben steht mir als Schicksal gegenüber. Es ist befriedigt, „wenn ich seine Macht — die Macht des Toten gefühlt habe, so wie ich im Verbrechen bloß als Macht handelte". Die Strafe wird hier also deterministisch als etwas Schicksalhaftes gerechtfertigt, als etwas, das sich aus dem Wesen des Gesetzes und des Lebens ergibt. Das Gesetz in seiner furchtbaren Majestät bleibt, und ebenso bleibt das Verdienen der Strafe, das Gesetz höbe sich selbst auf, wenn es die Strafe schenkte. Es kann nicht versöhnt werden und es läßt sich ihm nicht durch Liebe beikommen; „denn es ist hypothetisch, und die Möglichkeit kann nie aufgehoben, die Bedingung, unter der es eintritt, kann nie unmöglich werden". Das Schicksal dagegen „kann versöhnt werden, — weil es selbst eins der Glieder, ein Getrenntes ist, das nicht als Getrenntes durch sein Gegenteil vernichtet, aber durch Vereinigung aufgehoben werden kann".

Gesetz und Strafe können „nicht versöhnt, aber in der Versöhnung des Schicksals aufgehoben werden". Schicksal ist das Gesetz selbst, das ich in der Handlung aufgestellt habe, in seiner Rückwirkung auf mich; dies rück-

Digitized by Google

wirkende Gesetz, das ich aufgestellt habe, kann ich auch vernichten. Das Schicksal ist das Bewußtsein seiner selbst als eines Ganzen, „dies Bewußtsein des Ganzen reflektiert, objektiviert". Da dies Ganze „ein Lebendiges ist, das sich verletzt hat, so kann es wieder zu seinem Leben, zu der Liebe zurückkehren; sein Bewußtsein wird wieder Glauben an sich selbst, und die Anschauung seiner selbst ist eine andere geworden, und das Schicksal ist versöhnt". Vergebung der Sünden ist daher nicht Aufhebung der Strafen und des bösen Gewissens, sondern „durch Liebe versöhntes Schicksal". Die Tat des Verbrechers ist so betrachtet „kein Fragment; die Handlung, die aus dem Leben, aus dem Ganzen kommt, stellt auch das Ganze dar; das Verbrechen, das die Übertretung eines Gesetzes ist, ist nur ein Fragment, denn außer ihr ist schon das Gesetz, das nicht zu ihr gehört; das Verbrechen, das aus dem Leben kommt, stellt dieses Ganze, aber geteilt, dar; und die feindseligen Teile können wieder zum Ganzen zusammengehen". Der Sünder ist mehr „als eine existierende Sünde, ein Persönlichkeit habendes Verbrechen, er ist Mensch, Verbrechen und Schicksal ist in ihm, er kann wieder zu sich zurückkehren, und wenn er zurückkehrt, unter ihm". Das Leben, das sich mit sich selbst entzweit hat, kann sich in der Liebe wieder vereinigen.[67] Die Hegelsche Lebensmetaphysik gelangt hier zu einer tiefsinnigen Auffassung der Strafe und der Möglichkeit einer Versöhnung dadurch, daß die Strafe einmal als notwendige Wirkung des Gesetzes angesehen wird, daß sich aber das Verbrechen dann auch vom Gesichtspunkt des Lebensganzen in schicksalhafter Verbindung betrachten läßt. Das ist kein mechanischer Determinismus, sondern eine Anschauung, die sich auf das metaphysische Wesen des Lebens stützt.

Das Schicksal hat nun ein ausgedehnteres Gebiet als die Strafe. Die Gesetze sind nur gedachte Vereinigungen von Entgegensetzungen, die bei weitem die Vielseitigkeit des Lebens nicht erschöpfen. Die Strafe kann nur so weit ihre Herrschaft ausüben, „als das Leben zum Bewußtsein gekommen, wo eine Trennung im Begriff vereinigt worden ist". Jedoch „über die Beziehungen des Lebens, die nicht aufgelöst, über die Seiten des Lebens, die lebendig vereinigt, gegeben sind, über die Grenzen der Tugenden

Digitized by Google

hinaus übt sie keine Gewalt". Dagegen ist das Schicksal unbestechlich und unbegrenzt wie das Leben. Wo Leben verletzt ist, wenn auch noch so rechtlich, erscheint das Schicksal, jedes Leiden ist Schuld. Der Begriff der schönen Seele erhält für Hegel Bedeutung: eine Aufhebung des Rechts ohne Leiden, „eine lebendige, freie Erhebung über den Verlust des Rechts und über den Kampf" soll erzielt werden[68].

Wie Liebe den Verbrecher mit dem Schicksal versöhnt, so versöhnt sie auch den Menschen mit der Tugend, d. h. „wenn sie nicht das einzige Prinzip der Tugend wäre, so wäre jede Tugend zugleich eine Untugend". Der Knechtschaft unter dem Gesetz eines fremden Herrn und der teilweisen Knechtschaft unter einem eignen Gesetz, dem Selbstzwang der Kantischen Tugend, stehen entgegen „Tugenden ohne Herrschaft und ohne Unterwerfung, Modifikationen der Liebe", die Modifikationen eines lebendigen Geistes sind. Jede einzelne Tugend ist beschränkt, hat in ihrem Begriff wie in ihrer Tätigkeit ihre Grenze, die sie nicht überschreiten kann. Keine Tugend kann darauf Anspruch machen, in ihrer Beschränktheit fest und absolut zu bestehen. Wenn „der eine lebendige Geist allein nach dem Ganzen der gegebenen Verhältnisse, aber in völliger Unbeschränktheit, ohne durch ihre Mannigfaltigkeit zugleich geteilt zu werden, handelt, sich selbst beschränkt, dann bleibt nur die Vielseitigkeit der Verhältnisse, aber die Menge absoluter und unverträglicher Tugenden schwindet". Ein lebendiges Band der Tugenden, eine lebendige Einheit besteht nicht in der bloßen Einheit des Begriffes. Eine solche lebendige Einheit kann sich ihrer äußeren Gestalt nach „auf die unendlichste Art modifizieren, sie wird nie zweimal dieselbe haben, und ihre Äußerung wird nie eine Regel geben können, denn sie hat nie die Form eines Allgemeinen gegen Besonderes". Liebe ist das Komplement der Tugenden, hebt die Schranken der Gesinnung, die Einseitigkeiten der Tugenden auf, „in ihr sind alle Trennungen, alle beschränkten Verhältnisse" verschwunden, sie ist die lebendige Beziehung der Wesen selbst. Die Liebe zum Nächsten, so wie sie Jesus verlangt, ist keine schale, allgemeine Menschenliebe, die ein bloßes Gedankending darstellt, — „ein Gedachtes kann kein Geliebtes sein". Wenn die Liebe

Digitized by Google

auch nach Kant als eine pathologische Neigung erscheint und nicht geboten werden kann, so ist ihr damit noch nichts von ihrer Größe genommen, es ist gerade ihr Triumph, „über nichts zu herrschen und ohne feindliche Macht gegen ein anderes zu sein". Die Liebe hat gesiegt, heißt nicht soviel, wie die Pflicht hat gesiegt, sie hat die Feinde unterjocht, sondern sie hat die Feindschaft überwunden. Nur als Name, als Wort kann die Liebe geboten werden, wenn über sie reflektiert wird, in ihrem Wesen aber liegt kein Sollen. „Sie ist kein einer Besonderheit entgegengesetztes Allgemeines; nicht eine Einheit des Begriffs, sondern Einigkeit des Geistes, Göttlichkeit; Gott lieben ist sich im All des Lebens schrankenlos im Unendlichen fühlen; in diesem Gefühl der Harmonie ist freilich keine Allgemeinheit; denn in der Harmonie ist das Besondere nicht widerstreitend, sondern einklingend, sonst wäre keine Harmonie." Über die Kantische Pflichtethik hinaus führt also die Liebe, die in ein allumfassendes Lebensgefühl mündet, durch welches Subjekt und Objekt eins werden. Die Tugenden setzen durch ihre Grenze außerhalb dieser immer noch ein Objektives, und die Vielheit der Tugenden setzt eine unüberwindliche Mannigfaltigkeit des Objektiven; nur die Liebe hat keine Grenze, erst durch sie „wird die Macht des Objektiven gebrochen, denn durch sie wird dessen ganzes Gebiet gestürzt"[69].

Aber die Liebe ist noch nicht die höchste Stufe, das Religiöse geht auch über sie noch hinaus. Moralität hebt die Positivität und Objektivität der Gebote, Liebe hebt die Schranken der Kreise der Moralität auf. Aber die Liebe selbst „ist noch unvollständige Natur". Wenn auch in den Momenten der glücklichen Liebe die Objektivität aufgehoben ist, so stellt doch die Reflexion die Objektivität wieder her, und damit beginnt wieder das Gebiet der Beschränkungen. Religion aber hebt auch die Schranken der Liebe auf, Religiöses ist das πλήρωμα der Liebe, wobei Reflexion und Liebe vereint sind. Als „reines Leben", das keine Vielheit und keine Entgegensetzung kennt, muß das Göttliche gefaßt werden, alle „Ausdrücke der Reflexion über Verhältnisse des Objektiven oder über Tätigkeit wegen objektiver Behandlung desselben müssen vermieden werden". Die Wirkung des Göttlichen

Digitized by Google

„ist nur eine Vereinigung der Geister; nur der Geist faßt und schließt den Geist ein". Im Sinne des Johannesevangeliums wird das Göttliche auch als Logos bezeichnet. Alles ist durch den Logos. „Die Mannigfaltigkeit, die Unendlichkeit des Wirklichen ist die unendliche Teilung als wirklich." Die Welt ist nicht eine bloße Emanation der Gottheit, sonst „wäre das Wirkliche durchaus ein Göttliches". Die pantheistische Identifizierung von Gott und Welt lehnt Hegel also ab, das Göttliche steht ihm durchaus über dem Wirklichen. Das Wirkliche als solches ist zwar ein „Teil der unendlichen Teilung", zugleich aber im Teile oder im unendlichen teilenden Leben. Das Einzelne, Beschränkte als Entgegengesetztes,Totes,ist doch „zugleich ein Zweig des unendlichen Lebensbaumes; jeder Teil, außer dem das Ganze ist, ist zugleich ein Ganzes, ein Leben". Die Verbindung Gottes mit der Welt kann nur „als lebendiger Zusammenhang" genommen und von den Verhältnissen der Bezogenen kann „nur mystisch gesprochen werden", so betont Hegel ausdrücklich. Unter Ablehnung jeder mechanistischen Auffassung sucht er den organischen Lebenscharakter des Seins verständlich zu machen. „Nur von Objekten, von Totem gilt es, daß das Ganze ein anderes ist als die Teile; im Lebendigen hingegen der Teil desselben ebensowohl und dasselbe Eins als das Ganze; wenn die besonderen Objekte als Substanzen, doch zugleich jedes mit seiner Eigenschaft als Individuum (in Zahlen) zusammengefaßt werden, so ist ihr Gemeinsames, die Einheit, nur ein Begriff, nicht ein Wesen, ein Seiendes; aber die Lebendigen sind Wesen als Abgesonderte, und ihre Einheit ist ebensowohl ein Wesen. Was im Reich des Toten Widerspruch ist, ist es nicht im Reich des Lebens." Auch auf das Gebiet der Staats- und Gesellschaftsphilosophie überträgt Hegel diese Auffassung des Lebens. Bei einem echten, freien Volk ist jedes Individuum ein Teil, aber zugleich ein Ganzes. Im jetzigen Europa aber trägt jeder Einzelne „nicht das Ganze des Staates in sich", sondern das Band ist „nur ein Gedachtes, das gleiche Recht für alle". Eine organische Staatsauffassung, in der das Individuum nicht durch ein Allgemeines vergewaltigt wird, sondern ein lebendiges Glied in einem Lebenszusammenhang darstellt, kann allein dieser Lebensphilosophie genügen. Der Zusammen-

Digitized by Google

hang des Unendlichen und Endlichen ist ein „heiliges Geheimnis, weil dieser Zusammenhang das Leben selbst ist". Nur „die Reflexion, die das Leben trennt, kann es in Unendliches und Endliches unterscheiden, und nur die Beschränkung, das Endliche für sich betrachtet, gibt den Begriff des Menschen als dem Göttlichen entgegengesetzt; außerhalb der Reflexion, in der Wahrheit findet sie nicht statt". Die Beziehung des Menschen zu Gott beruht auf einem „Gefühl der Harmonie", der Vereinigung des Geistes mit dem Geiste. „Glauben an Göttliches ist nur dadurch möglich, daß im Glaubenden selbst Göttliches ist, welches in dem, woran es glaubt, seine eigene Natur wiederfindet, wenn es auch nicht das Bewußtsein hat, daß dies Gefundene seine eigene Natur wäre. Denn in jedem Menschen selbst ist das Licht und Leben, er ist das Eigentum des Lichts." Gedanken der Mystik klingen hier wieder an. Wie wir in der Mystik von Plotin bis zu Goethe die Überzeugung von der Verwandtschaft menschlichen und göttlichen Geistes unter dem Bild des Lichts ausgesprochen finden, so sucht sich Hegel das Verhältnis des Menschen zum Göttlichen klarzumachen. Der Glaube an das Göttliche stammt „aus der Göttlichkeit der eigenen Natur, nur die Modifikation der Gottheit kann sie erkennen." Für den Verstand ist „das Göttliche und das Einssein mit Gott das Unbegreiflichste". Aber in der Anschauung fällt „die Entgegensetzung des Anschauenden und des Angeschauten, daß sie Subjekt und Objekt sind", weg; ihre Verschiedenheit ist nur eine Möglichkeit der Trennung, ein Mensch, der „ganz in die Anschauung der Sonne versunken wäre, wäre nur ein Gefühl des Lichts, ein Lichtgefühl als Wesen". Auf Platon, der den „reinen Geistern" eine Schau der Idee des Göttlichen vor der Geburt zuteil werden läßt und eine Anamnesis lehrt, verweist Hegel hier selbst. Die Vollendung des Glaubens, mystisch gesprochen „die Rückkehr zur Gottheit, aus der der Mensch geboren ist, schließt den Zirkel seiner Entwicklung". „Alles lebt in der Gottheit, alle Lebendigen sind ihre Kinder, aber das Kind trägt die Einigkeit, den Zusammenhang, den Einklang in die ganze Harmonie unzerstört, aber unentwickelt in sich; es beginnt mit dem Glauben an Götter außer sich, mit der Furcht, bis es selbst immer mehr gehandelt, getrennt hat,

Digitized by Google

aber in den Vereinigungen zur ursprünglichen, aber nun entwickelten, selbstproduzierten, gefühlten Einigkeit zurückkehrt und die Gottheit erkennt, d. h. der Geist Gottes in ihm ist, aus seinen Beschränkungen tritt, die Modifikation aufhebt und das Ganze wieder herstellt." Auch hier wird wieder der metaphysische Entwicklungsrhythmus hervorgehoben, von der unentfalteten Einheit führt der Weg durch die Differenzierung zur entfalteten Einheit, — auch das kann an die Mystik erinnern. Die Vollendung der Religion bedeutet für Hegel die Idee des Reiches Gottes. Im Reich Gottes ist eine „lebendige Harmonie" gesetzt, alle sind da in Gott lebendig. Liebe ist das lebendige Band, das die Glaubenden vereinigt[70].

Das sind metaphysische Ideen, die natürlich über die Lehren der christlichen Religion hinausgehen, und doch trägt Hegel sie in seine Darstellung des Geistes des Christentums hinein. Er interpretiert von seinem ethisch-metaphysischen Standpunkt aus den Sinn der Lehre Jesu, stellt das Christentum dem Judentum gegenüber und verfolgt das Schicksal der christlichen Gemeinde. Die Christen repräsentieren zunächst einen Kreis der Liebe, einen Kreis von Gemütern, „die ihre Rechte an alles Besondere aufgeben und durch gemeinschaftlichen Glauben und Hoffnung vereinigt sind, deren Genuß und Freude allein diese reine Einmütigkeit der Liebe ist", somit ein kleines Reich Gottes. Aber wenn auch diese Liebe göttlicher Geist ist, so ist sie doch noch nicht Religion. Dazu ist es nötig, daß die Liebe sich zugleich in einer objektiven Form darstelle. Die Liebe als Einigkeit enthält noch nicht die Darstellung dieser Einigkeit. Die Liebe als Empfindung, als Subjektives muß „mit dem Vorgestellten, dem Allgemeinen zusammenschmelzen und damit die Form eines anbetungsfähigen und würdigen Wesens gewinnen". Der unsichtbare Geist muß mit Sichtbarem vereinigt sein, „daß alles in einem, Erkenntnis und Empfinden, daß eine vollständige Synthese, eine vollendete Harmonie, daß Harmonie und das Harmonische eins sei". Die christliche Gemeinde fühlte, so meint Hegel, nach Jesu Tod zwar den tiefen Trieb nach Religion, aber sie ließ die Religion nicht zum vollständigen Leben werden. Das Band der Liebe war zur Religion nicht genügend, man suchte nach einem reelleren Band, und man fand

Digitized by Google

dieses in einer gegebenen Wirklichkeit, der Gleichheit des Glaubens, der Gleichheit, „eine Lehre empfangen, einen gemeinschaftlichen Meister und Lehrer zu haben". Damit aber war ein Geschichtliches, Wirkliches, Objektives in das Leben der Gemeinde hineingebracht, ein Fremdes, das Herrschaft ausübte, und damit verfiel die Religion dem Schicksal der Positivität. Die Gegensätze zwischen Gott und Welt, Göttlichem und Leben tun sich hier wieder auf, und es ist infolgedessen das Schicksal der christlichen Religion, daß „Kirche und Staat, Gottesdienst und Leben, Frömmigkeit und Tugend, geistliches und weltliches Tun nie in eins zusammenschmelzen können."[71] So findet Hegel auch in dem Christentum als positiver Religion nicht die Erfüllung seiner metaphysischen Ideen, so sehr er im Geist des Christentums diese Ideen angelegt sieht. Das religiöse Einswerden des Endlichen und Unendlichen ist das Ziel, das Hegel vorschwebt, in der so verstandenen Religion ist bloße Legalität wie bloße Moralität überwunden, und die Liebe als das ethische Grundgefühl erhält in ihr ihre Erfüllung. Diese metaphysisch-ethische Lebensreligion Hegels ist etwas ganz anderes als die Vernunftreligion Kants. Und wenn Hegel von einem Reich Gottes spricht, das auf Liebe begründet ist, in dem ein lebendiger Zusammenhang besteht, so meint er damit keineswegs wie Kant ein unsichtbares moralisches Gemeinwesen, das unter göttlichen moralischen Gesetzen stünde, — viel unmittelbarer und lebendiger glaubt er das Wesen des Lebens fassen zu können. Durch eine Lebensmetaphysik will Hegel hier die Abstraktionen der Reflexionsphilosophie, gegen die er später noch polemisiert, überwinden. Er kann sich in manchen seiner Gedanken, dem pantheistischen Grundzug, dem Ziel des Einswerdens von Endlichem und Unendlichem, auch in einer gewissen ästhetischen Tendenz eins wissen mit Schelling und Hölderlin, aber in der ganzen Ausgestaltung dieser Lebensmetaphysik erscheint er als ein tiefsinniger, selbständiger Denker. Nicht etwa nur Theologe ist Hegel hier, sondern er ist Philosoph, er ist Metaphysiker, der das Wesen des Seins zu ergründen sucht.

Digitized by Google

2. STAATSPHILOSOPHISCHE SCHRIFTEN

Hegels Lebensphilosophie in dieser Epoche spricht sich auch in seinen politischen Schriften aus. Wie für Hegel Religion und Kirche philosophische Probleme in sich bergen, so mußte ihn auch das Problem des Staates beschäftigen. In seinen theologischen Fragmenten schon taucht öfters die Frage nach dem Verhältnis von Kirche und Staat auf oder es werden Analogien zwischen kirchlicher und staatlicher Gemeinschaft aufgewiesen. Auch den bestehenden Staatsverhältnissen gegenüber fühlt sich Hegel als Kritiker berufen. Seine philosophische Einsicht will auch da neue Wege weisen. Und wie auf theologischem, so überrascht auch auf staatsphilosophischem Gebiet die Fülle konkreter Einzelkenntnisse, in der die philosophische Grundanschauung sich entfaltet. Es ist ganz dieselbe Stimmung, die aus den politischen wie aus den theologischen Fragmenten spricht. Probleme der Verfassungsreform interessieren den Geist des philosophischen Politikers. Mit der schweizerischen, der württembergischen, der deutschen Verfassung beschäftigt er sich. In den Fragmenten der Schrift „Über die neuesten inneren Verhältnisse Württembergs, besonders über die Gebrechen der Magistratsverfassung“ (1798) äußert sich nicht ein leidenschaftlicher revolutionärer Drang wie in den politischen Jugendschriften Fichtes, aber es weht darin ein frischer Zug jugendlichen Selbstbewußtseins. Der Philosoph spricht, der von seinen Ideen überzeugt ist und sie auch in die Praxis umzusetzen gedenkt, der Philosoph, der nicht in den Wolken der Spekulation schwebt, sondern ein gründliches Erfahrungswissen besitzt und durch seine Ideen die Erfahrung zu meistern versteht. Die Gedanken der französischen Revolution haben gewiß auch stark auf Hegel gewirkt wie auf viele andere, aber Hegel behält wie Kant sein besonnenes philosophisches Urteil über die politischen Verhältnisse, ohne die Notwendigkeit von Reformen zu verkennen. Ja er betont gerade jetzt wie später das Bedürfnis, veraltete Formen, die nicht mehr von Geist beseelt sind, zu beseitigen und neue an ihre Stelle zu setzen. Auf politischem wie auf philosophischem Gebiet sucht er die Zwiespältigkeiten, die Dualismen zu überwinden. Wie in philosophi-

Digitized by Google

scher Hinsicht, so setzt er auch in politischer Hinsicht Hoffnungen auf die Zukunft, eben weil er sieht, wie Altes und Neues kämpft, aber er hegt angesichts der bestehenden Zustände seine Befürchtungen.

„Das Bild besserer, gerechterer Zeiten ist lebhaft in die Seelen der Menschen gekommen, und eine Sehnsucht, ein Seufzen nach einem reineren, freieren Zustande hat alle Gemüter bewegt und mit der Wirklichkeit entzweit." Das Staatsgebäude, so wie es noch besteht, ist unhaltbar, — diese Überzeugung teilt der junge Hegel mit vielen Zeitgenossen. Er will daher das morsche Bestehende nicht künstlich stützen, sondern den Mut, Gerechtigkeit zu üben, aufbringen, um dadurch das Wankende mit Ehre und Ruhe vollends wegzuschaffen und einen gesicherten Zustand hervorzubringen. Wie in der Religion, so sucht Hegel auch im Staat den Geist, und wie die entgeistete Religion, so verwirft er auch den entgeisteten Staat. „Wie blind sind diejenigen, die glauben mögen, daß Einrichtungen, Verfassungen, Gesetze, die mit den Sitten, den Bedürfnissen, der Meinung der Menschen nicht mehr zusammenstimmen, aus denen der Geist entflohen ist, länger bestehen, daß Formen, an denen Verstand und Empfindung kein Interesse mehr nimmt, mächtig genug seien, länger das Band eines Volkes auszumachen!" Wo der Zusammenbruch des Gebäudes droht, hilft auch nicht „die Angst, die muß", sondern nur der Mut, „der will". Das Schauspiel der Schwäche, daß man den Mut zur Reform nicht aufbringt, „darf ein Volk, dürfen Deutsche nicht geben". „Nach kalter Überzeugung, daß eine Veränderung notwendig ist, dürfen sie sich nun nicht fürchten, mit der Untersuchung ins Einzelne zu gehen, und, was sie Ungerechtes finden, dessen Abstellung muß der, der Unrecht leidet, fordern, und der, der im ungerechten Besitz ist, muß ihn freiwillig aufopfern."[72]

Wie Hegel scharfe Kritik an der Verfassung seines Heimatstaates Württemberg übt, so wagt er sich auch an das größere Werk einer Kritik der Verfassung Deutschlands. Jahrelang beschäftigt ihn der Plan einer Schrift über „Die Verfassung Deutschlands". Voll Trauer beklagt das erste Einleitungsfragment von Anfang 1799 den damaligen Zustand Deutschlands, aber trotz schwacher Hoffnung auf ein Besserwerden will er seine

Digitized by Google

mahnende Stimme erheben. In dem Einleitungsfragment von 1800 geht Hegel ganz von seiner damaligen philosophischen Grundanschauung aus. Wie er in der Religion und der Philosophie sich gegen die Vorherrschaft der verstandesmäßigen Reflexion wendet, die trennt und Widersprüche schafft, so findet er auch in der Verfassung des Deutschen Reiches den Fehler, daß da die machthabende Allgemeinheit nur noch „als Gedanke", nicht mehr als Wirklichkeit besteht, daß also kein lebendiges Ganze, in dem alle bestehenden Rechte ihren Grund hätten, vorhanden ist. Wie in der Schrift über die Magistratsverfassung Württembergs, so wird auch hier der Gegensatz der alten und der neuen Zeit hervorgehoben. „Alle Erscheinungen dieser Zeit zeigen, daß die Befriedigung im alten Leben sich nicht mehr findet; es war eine Beschränkung auf eine ordnungsvolle Herrschaft über sein Eigentum, ein Beschauen und Genuß seiner völligen untertänigen kleinen Welt, und dann auch eine diese Beschränkung versöhnende Selbstvernichtung und Erhebung im Gedanken an den Himmel." Jener Zustand ist zerstört, ein „besseres Leben hat diese Zeit angehaucht". „Sein Drang nährt sich an dem Tun großer Charaktere einzelner Menschen, an den Bewegungen ganzer Völker, an der Darstellung der Natur und des Schicksals durch Dichter." Philosophie führt über die Beschränkungen hinaus. Wie Hegel in seinen moralphilosophischen und religionsphilosophischen Ansichten Aufhebung der verabsolutierten Beschränkungen und Herstellung lebendiger Beziehungen im Ganzen gefordert hatte, so stellt er sich auch hier auf den Standpunkt seiner Lebensmetaphysik. „Durch Metaphysik erhalten die Beschränkungen ihre Grenzen und ihre Notwendigkeit im Zusammenhang des Ganzen." Das Beschränkte kann „durch seine eigene Wahrheit, die in ihm liegt, angegriffen und mit dieser in Widerspruch gebracht werden". Wenn das Beschränkte sich das Recht und die Wahrheit der Allgemeinheit vindiziert, so liegt darin ein unberechtigter Anspruch; dieses vindizierte Recht „muß ihm genommen und demjenigen Teile des Lebens, das gefordert wird, gegeben werden."[73]

Die endgültige Fassung der Schrift, wie sie 1801 und 1802 in Jena ausgearbeitet worden ist, läßt dem äußeren

Digitized by Google

Anschein nach das Philosophische ganz hinter den politischen Einzelerörterungen zurücktreten. Doch auch sie ist natürlich von philosophischem Geist durchwaltet, und gerade in der Bewältigung der Fülle des konkreten Materials zeigt sich die Macht des Philosophischen. Auf geschichtsphilosophische Konstatierung kommt es Hegel hier vor allem an, nicht auf ein Entwerfen von Idealen oder utopischen Reformplänen. Er will mit seiner Schrift „das Verstehen dessen, was ist", fördern. „Denn nicht das, was ist, macht uns ungestüm und leidend, sondern, daß es nicht ist, wie es sein soll; erkennen wir aber, daß es ist, wie es sein muß, d. h. nicht nach Willkür und Zufall, so erkennen wir auch, daß es so sein soll." Die Zerreißung und Entgegensetzung von Begriff und Wirklichkeit, deren sich die positive Religion wie die Reflexionsphilosophie schuldig macht, findet Hegel auch auf staatsphilosophischem Gebiet zu tadeln. Die meisten Menschen fassen die Begebenheiten nur als einzelne, beschränkte und zufällige Begebenheiten und messen diese an ebenso beschränkten Begriffen, in denen sie das Seinsollende finden. Sie erkennen nicht die Notwendigkeit dessen, was geschieht, und fassen die Begebenheiten nicht als ein System auf, „das von einem Geist regiert wird". So ergibt sich ein ewiger Widerspruch zwischen dem, was man fordert, und dem, was nicht nach dieser Forderung geschieht. Besonders die Deutschen begehen nach Hegels Meinung den Fehler, daß „sie in ihre Begriffe von dem Recht und den Pflichten die Notwendigkeit setzen, aber nichts nach dieser Notwendigkeit geschieht und sie selbst so sehr hieran gewöhnt sind, teils daß ihre Worte den Taten immer widersprechen, teils daß sie aus den Begebenheiten ganz etwas anderes zu machen suchen, als sie wirklich sind, und die Erklärung derselben nach gewissen Begriffen zu drehen".[74] Hegel vertritt hiermit natürlich keinen mechanistisch-deterministischen Positivismus, sondern er sucht die logisch-metaphysische Notwendigkeit in den lebendigen Zusammenhängen des Ganzen; aus den Prinzipien seiner Lebensmetaphysik erwächst ihm die Erkenntnis der Notwendigkeit des Seienden, ergibt sich ihm die Überwindung des Gegensatzes von Begriff und empirischer Wirklichkeit.

Hegel beginnt seine Schrift mit der lapidaren Konsta-

Digitized by Google

tierung: „Deutschland ist kein Staat mehr." Er will die Begriffsillusion derer zerstören, die meinen, Deutschland sei noch jetzt ein Staat, „weil es ehemals ein Staat gewesen und noch die Formen, aus denen das Belebende derselben entflohen ist, vorhanden sind". Die Organisation des Körpers der deutschen Staatsverfassung hatte sich in einem ganz anderen Leben gebildet, als nachher und jetzt in ihm wohnt. Der Verlauf der Zeit und der in ihr sich entwickelnden Bildung „hat das Schicksal jener Zeit und das Leben der jetzigen voneinander abgeschnitten". „Das Gebäude, worin jenes Schicksal hauste, wird von dem Schicksal des jetzigen Geschlechts nicht mehr getragen und steht ohne Anteil und Notwendigkeit für dessen Interesse und seine Tätigkeit isoliert von dem Geiste der Welt." Wie in den Fragmenten über den Geist des Christentums, so benutzt Hegel auch hier Begriffe wie Schicksal, Leben und Geist. Die alte Staatsverfassung ist nicht mehr von lebendigem Geist beseelt, — daraus ergibt sich der Widerspruch. Wenn die Gesetze „ihr altes Leben verloren haben, so hat sich die jetzige Lebendigkeit nicht in Gesetze zu fassen gewußt; jede ist ihren eignen Weg gegangen, hat sich für sich festgesetzt, und das Ganze zerfallen, der Staat ist nicht mehr". Die alte Form des deutschen Staatsrechts gründet sich nach Hegel auf den deutschen Freiheitstrieb. Zur Zeit, als die Nation ein Volk, noch keinen Staat ausmachte, stand „der Einzelne in seinem Leben und Tun für sich". Noch kein Allgemeines beherrschte ihn. „Zum Ganzen gehörte er durch Sitte, Religion, einen unsichtbaren lebendigen Geist und einige wenige große Interessen." Sonst ließ er sich nicht vom Ganzen beschränken, sondern begrenzte sich nur durch sich selbst. Ganz so hatte Hegel schon im „Geist des Christentums" darauf hingewiesen, daß bei „jedem echt freien Volk" jeder einen Teil, aber zugleich das Ganze darstelle. Aus dem eigenwilligen Tun der Einzelnen bildeten sich dann verschiedene „Kreise von Gewalt" nach Zufall und Charakter, die durch eine spätere Zeit fixiert wurden. Das deutsche Staatsrecht wurde auf diese Weise eine buntscheckige Sammlung von Privatrechten, nicht eine Wissenschaft nach Grundsätzen. Während ein Staat einen „allgemeinen Mittelpunkt" erfordert, wird im Deutschen Reich den einzelnen Ständen Unabhängigkeit

Digitized by Google

zugesichert, die einzelnen Teile erhalten, getrennt vom Ganzen, Rechte. So ist das deutsche Staatsgebäude dann nichts anderes als die „Summe der Rechte, welche die einzelnen Teile dem Ganzen entzogen haben, und diese Gerechtigkeit, die sorgsam darüber wacht, daß dem Staat keine Gewalt übrigbleibt, ist das Wesen der Verfassung." Schließlich ist Deutschland dann im Kampf der Entwicklung überhaupt „nicht mehr als ein vereinigtes Staatsganzes, sondern als eine Menge unabhängiger und dem Wesen nach souveräner Staaten" anzusehen, sein Staatsrecht ist vielmehr „ein Rechtssystem gegen den Staat".[75]

Den Begriff des Staates definiert Hegel hier als eine Menschenmenge, die „zur gemeinschaftlichen Verteidigung der Gesamtheit ihres Eigentums verbunden ist". Zum Wesen des Staates gehört die Macht zur Verteidigung, es genügt nicht die bloße Absicht. Der Staat muß eine Staatsgewalt und eine gemeinsame Wehre besitzen, die Einheit der Staatsmacht zum Zweck der Verteidigung macht sein Wesen aus. Staat und Verfassung müssen nicht in bloßer Theorie, sondern in der Wirklichkeit bestehen. Wenn hier anscheinend Sicherung des Eigentums als Zweck des Staates angesehen wird, so kann man meinen, es sei damit eine individualistische Staatsauffassung etwa in dem Sinne Lockes vertreten. Aber der Staat soll bei Hegel keineswegs in den Dienst des Individuums gestellt werden, vielmehr wird die Selbständigkeit und Einheit der Staatsmacht gegenüber der zentrifugalen Tendenz der Einzelnen betont. Nicht um das Individuelle handelt es sich, sondern um das Ganze. Und wenn Macht das Wesen des Staates ausmachen soll, so bedeutet das natürlich nicht die brutale empirische Gewalt, sondern ähnlich wie bei Spinoza, wo Macht und Recht identifiziert werden, hat hier der Begriff Macht einen metaphysischen Beiklang. Es ist damit das Moment der Seinshaftigkeit und der Durchsetzbarkeit gemeint, das dem Wesen des Staates als solchem anhaften muß, also nicht die empirische Umkleidung mit äußerer Macht, die zu dem jeweiligen besonderen empirischen Staat gehört. Ausdrücklich unterscheidet Hegel „dasjenige, was notwendig ist, daß eine Menge ein Staat und eine gemeinschaftliche Gewalt sei, und dasjenige, was nur eine besondere Modifikation

Digitized by Google

dieser Gewalt ist und nicht in die Sphäre des Notwendigen, sondern für den Begriff in die Sphäre des mehr oder weniger Bessern, für die Wirklichkeit aber in die Sphäre des Zufalls und der Willkür gehört", und er rechnet zu dem Zufälligen z. B. die Art der Regierungsform, die Gleichförmigkeit oder Ungleichförmigkeit der bürgerlichen Rechte, die Bestimmung des Anteils der verschiedenen Stände oder Klassen an der Gesetzgebung, das Steuersystem usw. Durch die Bestimmung der notwendigen Wesensmomente des Staats im Unterschied von den zufälligen Zutaten wird es auch möglich, die Sphäre des Staates abzugrenzen gegenüber derjenigen der individuellen Freiheit. Hegel betont, daß „der Mittelpunkt als Staatsgewalt, die Regierung, was ihr nicht für ihre Bestimmung, die Gewalt zu organisieren und zu erhalten, also für ihre äußere und innere Sicherheit notwendig ist, der Freiheit der Bürger überlassen und daß ihr nichts so heilig sein müßte, als das freie Tun der Bürger in solchen Dingen gewähren zu lassen und zu schützen, ohne Rücksicht auf Nutzen; denn diese Freiheit ist an sich selbst heilig". Wenn Hegel sich also gegen eine detaillierte Regelung aller Kleinigkeiten durch den Staat ausspricht und dem „untergeordneten allgemeinen Tun viel freie Hand" lassen will, so wendet er sich gegen Fichtes Vernunftstaat, der ihm eine tote Maschinerie zu sein scheint. Nur dadurch, daß der Staat sich auf seine wesenhaften notwendigen Aufgaben beschränkt, kann er als selbständiges Ganzes handeln. Die Stärke eines Landes besteht nicht in der Menge der Einwohner noch in seiner Fruchtbarkeit noch in seiner Größe, „sondern allein in der Art, wie durch vernünftige Verbindung der Teile zu einer Staatsgewalt alles dies zum großen Zweck der gemeinsamen Verteidigung gebracht werden kann". Der Staat als organisches Ganzes unterscheidet sich von der bloßen Assoziation, in der kein gemeinschaftliches Handeln möglich ist, die einem Haufen runder Steine gleicht, „die sich zu einer Pyramide zusammentun, der aber, weil sie schlechthin rund und, ohne sich zu fügen, bleiben sollen, sowie die Pyramide zu dem Zweck, zu dem sie sich gebildet hat, sich zu bewegen anfängt, auseinanderrollt oder wenigstens keinen Widerstand leisten kann". Ein Gedankenstaat, der nur die leere Formalität des

Digitized by Google

Staates besitzt, wie das Deutsche Reich, hat in dem, was zum Wesen des Staates gehört, keine Kraft, kann keine Staatsgewalt schaffen. Wenn ein Akt von der Staatsgewalt ausfließt, so ist er „ein allgemeiner, und durch seine wahre Allgemeinheit enthüllt er zugleich die Regel seiner Anwendung in sich". Damit bekundet er sich als realer Akt. Dadurch, daß der Akt der Staatsgewalt zugleich die Regel seiner Anwendung in sich enthält, ist die Erzwingbarkeit, die bei den staatlichen, rechtlichen Anordnungen eine wichtige Rolle spielt, gesichert. Hegel weiß nun wohl, daß ein Gesetz nicht immer ohne weiteres anwendbar ist. Wenn nämlich das, worauf sich das Gesetz anwenden soll, „für dieses Gesetz selbst mannigfaltig bestimmt ist", so gibt es „für jeden besonderen Teil des Stoffs eine eigene Anwendung, und zwischen das Gesetz und seine Ausführung tritt der eigne Akt der Anwendung, welcher der richterlichen Gewalt zukommt". Es ist also da ein Zwischenglied nötig, das die Verbindung zwischen der Allgemeinheit des Gesetzes und der Mannigfaltigkeit des Empirischen herstellt. Dem Allgemeinen steht nicht eine ihm ohne weiteres fügsame indifferente Materie gegenüber, die er nur zu ergreifen brauchte. Vielmehr weist die konkrete Materie bereits eine bestimmte Form auf, die nicht vernachlässigt werden kann, und das Problem der Anwendung kann nicht einseitig vom Allgemeinen aus gelöst werden, sondern es ist dazu auch die Berücksichtigung der Wesensstruktur des Besonderen nötig. Einem Reichsgesetz „steht die Materie, für welche es gemacht wird, in ihrer eigentümlichen, schon vorher gegebenen Bestimmtheit entgegen, und vor seiner Ausführung ist erst die Möglichkeit auszumitteln, wie die besondere Linie und Gestalt, welche ein jeder Teil trägt, mit der vom Gesetz vorgeschriebenen sich fügen könne oder wieviel Verbindlichkeit das allgemeine Gesetz für jeden habe". Ja die besondere Bestimmtheit, welche die Materie hat, kann gegen ein allgemeines Gesetz „im Verhältnis einer geraden Linie gegen einen Kreisbogen" erscheinen, „so daß schon zum voraus eine Unvereinbarkeit dieser Bestimmtheit des allgemeinen Stoffs der Staatsgewalt mit einem Gesetze derselben besteht"; so ist eben in einem Gedankenstaat, wie es Deutschland ist, eine Inkommensurabilität der Staats-

Digitized by Google

gesetze und dessen, worin sich der Gedankenstaat realisieren soll, vorhanden[76]. Wie Hegel religionsphilosophisch die Frage der Positivität der Religion erörtert, so wirft er in staats- und rechtsphilosophischer Hinsicht die bedeutsame Frage der Anwendbarkeit auf und tadelt die Menschen, die so töricht sind, „über idealischen Gesichten der uneigennützigen Rettung von Gewissens- und politischer Freiheit und in der innern Hitze der Begeisterung die Wahrheit, die in der Macht liegt, zu übersehen und so ein Menschenwerk der Gerechtigkeit und ersonnenen Träume gegen die höhere Gerechtigkeit der Natur sicher zu glauben, welche aber der Not sich bedient, die Menschen unter ihre Gewalt, aller Überzeugung und Theorie und innern Hitze zum Trotz zu zwingen“[77]. Und wie für das Wesen der Religion, so ist ihm auch für das Wesen des Staates der Begriff des lebendigen Ganzen im Unterschied vom gedanklich Allgemeinen wichtig. In dem ungesetzlichen Zustand der Fehdezeiten des Mittelalters findet Hegel dennoch einen gewissen „Zusammenhang des Ganzen“, einen inneren „Zusammenhang der Gemüter“, der schon durch die Gleichheit der Religion bedingt war. Wenn auch keine von den Einzelnen unabhängige Staatsmacht vorhanden war, vielmehr Staatsmacht und der freie Wille der Einzelnen identisch erschienen, so hatten die Einzelnen doch eher den Willen, sich und ihre Macht in einem Staat zusammen bestehen zu lassen. Erst der bürgerliche Sinn, der in den Reichsstädten sich entwickelte, ist ein Sinn, „der nur für ein Einzelnes ohne Selbständigkeit und ohne Blick auf das Ganze sorgt“; gegen seine Macht, die eine Vereinzelung der Gemüter mit sich brachte, wäre „ein allgemeineres positives Band“ erforderlich gewesen, — aber diesem Bedürfnis widersetzte sich der „ursprünglich deutsche Charakter“ eines Individualismus, der die Unterwerfung unter ein Allgemeines ablehnte. „Der deutsche Charakter warf sich auf das Innerste des Menschen, Religion und Gewissen, befestigte von hier aus die Vereinzelung, und die Trennung des Äußern als Staaten erschien nur als eine Folge hiervon“; so wurde die „eiserne Notwendigkeit“ des Schicksals der deutschen Nation bestimmt. Die Religion hat am meisten dazu beigetragen, die Staatsverbindung zu zerreißen, da sie, statt durch ihre eigene

Digitized by Google

Spaltung sich vom Staat abzusondern, vielmehr diese Spaltung in den Staat hineingetragen und sich so in die Verfassung hineingeflochten hat, daß sie Bedingung von Staatsrechten wurde[78]. Es lag nicht etwa im Prinzip der Lehensverfassung schon begründet, daß Deutschland kein Staat wurde, sondern „die unverhältnismäßige Vergrößerung einzelner Stände hat das Prinzip der Lehensverfassung selbst und den Bestand Deutschlands als eines Staats vernichtet"[79]. Durch solche Momente ist der Staat ohne Macht geblieben und aufgelöst worden. „Die alten Formen sind geblieben, aber die Zeiten haben sich verändert und in ihnen Sitten, Religion, Reichtum, das Verhältnis aller politischen und bürgerlichen Stände und der ganze Zustand der Welt und Deutschlands. Jene Formen sprechen diesen wirklichen Zustand nicht aus; beide sind getrennt und einander widersprechend und haben keine gegenseitige Wahrheit."[80] Wie in der positiven Religion und in der Reflexionsphilosophie, so deckt Hegel im Gedankenstaat die Widersprüche auf und fordert ihre Überwindung.

Wenn auch Deutschland kein Staat geworden ist, so erkennt ihm Hegel doch eine hohe geschichtliche Mission zu. Montesquieu hatte das gleiche System der politischen Regierung, wie es in der englischen Verfassung ausgeprägt ist, schon in den Wäldern Germaniens finden wollen. Hegel, der sonst vielfach Montesquieus Gedanken aufgenommen hat, widerspricht dem aus geschichtsphilosophischen Gründen. Jede Nation, so sagt er, „muß selbständig ihre eigenen Stufen der Kultur durchlaufen haben, ehe sie in den allgemeinen Zusammenhang der Welt eingreift, und das Prinzip, das sie zur Universalität der Herrschaft erhebt, entsteht erst, indem ihr eigentümliches Prinzip sich auf das haltungslose Weltwesen anwendet". Hegel unterscheidet hier drei universale Gestalten des Weltgeistes in der Bildung des Menschengeschlechts: erstens den orientalischen Despotismus, zweitens die Herrschaft einer Republik über die Welt, und drittens die „Mitte" zwischen beiden Gestalten, die nach der Ausartung der zweiten folgen mußte, nämlich das System der Repräsentation, das mit dem Wesen der deutschen Lehensverfassung zusammenhängt. Die Deutschen sind „das Volk, aus welchem diese dritte universale Ge-

Digitized by Google

stalt des Weltgeistes geboren worden ist". Alle modernen Staaten bestehen durch dieses System der Repräsentation, das aus Deutschland gekommen und in Frankreich in Ausartung verfallen ist. „Aber es ist ein höheres Gesetz, daß dasjenige Volk, von dem aus der Welt ein neuer universeller Anstoß gegeben wird, selbst am Ende vor allen übrigen zugrunde geht und sein Grundsatz, aber es selbst nicht bestehe." Deutschland hat sich selbst nicht nach dem „Prinzip, das es der Welt gegeben", organisiert, sondern da es zufolge der individualistischen Tendenzen des deutschen Charakters die Lehensverfassung nicht zu einer Staatsmacht ausbildete, sich desorganisiert und ist in eine Menge von Staaten zerfallen[81].

In seinen geschichtsphilosophischen und staatsphilosophischen Erörterungen über das Wesen der deutschen Staatsverfassung versucht Hegel nicht etwa dem Staat in idealistischer Weise ohne weiteres einen ethischen Sinn unterzulegen und ihn nach idealen ethischen Gesichtspunkten zu messen. Vielmehr betont er die Eigenart und die Bedeutung der Politik, die es mit den Momenten der Staatsmacht zu tun hat, gegenüber der Ethik, ohne daß er die Politik darum jenseits von aller Moral stellen will, und er weist darauf hin, daß keineswegs etwa die Ehrwürdigkeit und der moralische Wert der Rechte den Bestand eines Staates sicherten. Er polemisiert gegen die „menschenliebenden Rechts- und Moralitätsfreunde", „welche die Politik als ein Bestreben und eine Kunst verschreien, den eigenen Nutzen auf Kosten des Rechts zu suchen, als ein System und Werk der Ungerechtigkeit", wie gegen „das kannegießernde unparteiische Publikum, d. h. eine interesse- und vaterlandslose Menge, deren Ideal von Tugend die Ruhe der Bierschenke ist" und die die Politik „einer Unsicherheit in Treue und einer rechtlosen Unstetigkeit" anklagt. Man kann nicht etwa das Recht einseitig vom ethischen Gesichtspunkt aus betrachten und es dem Interesse oder Nutzen des Staates, womit es die Politik zu tun habe, entgegensetzen. Das Recht im politischen Sinn „ist der durch Verträge festgesetzte und zugestandene Nutzen des einen Staates". Daraus ergibt sich ohne weiteres die Möglichkeit einer Kollision verschiedener Interessen, bei denen die Politik zu entscheiden hat. Recht in diesem Sinne ist nichts

Digitized by Google

Absolutes, sondern etwas Relatives; zwei verschiedene Staaten können bei einer Kollision durchaus beide von ihrem Standpunkt aus Recht haben, und es ist nicht die Frage, welches Recht das wahre ist, sondern welches dem anderen weichen soll. Da die Interessen der Staaten „so unendlich vielgestaltig sind, so müssen sie und damit auch die Rechte selbst in Widerspruch geraten, und es hängt nur von den Umständen, von den Kombinationen der Macht, d. h. dem Urteil der Politik ab, ob das in Gefahr kommende Interesse und Recht mit der ganzen Gewalt der Macht verteidigt werden soll". Wegen der Unbestimmtheit der Rechte kann Streit und wegen der Bestimmtheit der Rechte muß Widerspruch zwischen den verschiedenen Rechten entstehen, „und in diesem Zwist muß das Recht sich durch seine Macht behaupten".[82] Die Politik hat also eine durchaus eigene Sphäre, die besondere Gesichtspunkte erfordert und nicht mit der Sphäre der Ethik zusammengeworfen werden darf. Auch kann man da nicht mit allgemeinen Verstandes- und Vernunftserwägungen auskommen, vielmehr handelt es sich um besondere konkrete Interessen, die nicht aufgeopfert werden können.

Das sind Ansichten, die an Macchiavelli erinnern. Und in der Tat nimmt Hegel ausdrücklich Macchiavelli gegen falsche Interpretationen in Schutz. Er zitiert Abschnitte aus dem letzten Kapitel des „Principe" und bemerkt dazu, daß ein Mann, der mit „dieser Wahrheit des Ernstes" spreche, weder Niederträchtigkeit noch Spaß im Kopf gehabt habe. Es ist Blindheit, wenn man in Macchiavellis Werk „nichts als eine Gründung von Tyrannei, einen goldenen Spiegel für einen ehrgeizigen Unterdrücker" erblickt und den Zweck verkennt, den er sich vorsetzt, nämlich die gesetzliche Verbindung eines Volkes zu einem Staat zu schaffen. Wenn man seine Mittel abscheulich findet, so ist dem zu entgegnen, daß brandige Glieder nicht mit Lavendelwasser geheilt werden können, daß ein der Verwesung nahes Leben nur durch das gewaltsamste Verfahren reorganisiert werden kann[83]. Hegel erkennt die Ähnlichkeit der Situation Italiens zur Zeit Macchiavellis mit derjenigen Deutschlands in seiner Zeit, ohne die Unterschiede zu übersehen; er fühlt auch wohl eine Verwandtschaft zwischen seinen eigenen politischen

Digitized by Google

Tendenzen und denjenigen Macchiavellis, und aus seinem Ausspruch: „Macchiavellis Stimme ist ohne Wirkung verhallt", klingt die gleiche Resignation wie aus dem ersten Entwurf der Vorrede. Noch einmal mahnt Hegel am Schluß seiner Abhandlung: „Wenn Deutschland nicht nach einigen Kriegen das Schicksal Italiens haben soll, seinem größten Teil nach in die Gewalt fremder Mächte zu kommen, und seine allermeisten Stände das, von diesen großen Mächten nach und nach politisch ganz abhängig zu werden, nach und nach, und die kleineren und geistlichen am bäldesten, ganz verschlungen zu werden, — daß einige, zwei oder drei oder dergleichen, sich noch länger als Staaten von der Größe eines Kreises oder von ein paar erhalten, — wenn es nicht dies Schicksal haben sollte, so müßte es sich von neuem zu einem Staate organisieren." Dazu gehörte aber als wesentliches Erfordernis die Bildung einer von einem Oberhaupt geleiteten und von den Teilen unterstützten Staatsmacht. „Alles Außerwesentliche, Abhängigkeit der Gerechtigkeitspflege, Verwaltung der Einkünfte, Religion, alles muß von dem Notwendigen ausgeschlossen werden, was zu einem Staate gehört."[84]

Digitized by Google

III. DIE ANFÄNGE DES METAPHYSISCHEN SYSTEMS

Während des Zeitraumes zwischen den ersten Entwürfen zu der Schrift über die Verfassung Deutschlands und der letzten Arbeit daran hat Hegel auch seine metaphysischen Grundanschauungen programmatisch darzulegen gesucht. Von dem sogenannten Frankfurter Systemfragment sind uns leider nur zwei Bogen erhalten, deren Entstehungszeit durch die Schlußdatierung (14. September 1800) gesichert ist. Hegels Lebensmetaphysik, wie sie uns schon in den Fragmenten über die Positivität der christlichen Religion entgegentrat, hat hier eine Ausgestaltung gefunden, von der wir uns aus dem erhaltenen Reste natürlich nur ein unvollständiges Bild machen können[85].

Der Begriff des Lebens steht da im Mittelpunkt. Leben im metaphysischen Sinn wird als „Unendlichkeit der Lebendigen" oder als „Unendlichkeit von Gestalten" verstanden und schließt in diesem Sinn auch seinen Gegensatz mit ein. Das Leben ist „die Verbindung der Verbindung und der Nichtverbindung". „Im lebendigen Ganzen ist der Tod, die Entgegensetzung, der Verstand zugleich gesetzt, nämlich als Mannigfaltiges, das lebendig ist und als Lebendiges sich als ein Ganzes setzen kann, wodurch es zugleich ein Teil ist, d. h. für welches es Totes gibt und welches selbst für anderes tot ist." Vom Gesichtspunkt des ungeteilten Lebens aus sind die Lebendigen als Äußerungen oder Darstellungen des Lebens anzusehen, diese Äußerungen müssen als eine unendliche Mannigfaltigkeit gesetzt werden. Die Reflexion fixiert dann diese Mannigfaltigkeit „als ruhende, bestehende, als feste Punkte, als Individuen". Das All des Lebens wird nämlich durch die Reflexion geteilt, dadurch daß die Begriffe von Beziehung und Trennung, von Einzelnem, für sich Bestehendem, und Allgemeinem, Verbundenem,

Digitized by Google

ins Leben gebracht werden und damit eine Entgegensetzung sich ergibt. Ein Teil der Vielheit, der als lebendiger Teil selbst eine unendliche Vielheit ist, wird nur in Verbindung betrachtet, als ein in Vereinigung stehendes Sein, als Organisation, als Individuum. Der andere Teil, der auch eine unendliche Vielheit ist, wird in Entgegensetzung zum ersten betrachtet und hat sein Sein, so betrachtet, nur durch die Trennung von diesem, erscheint als unendliche Mannigfaltigkeit außerhalb eines organischen Ganzen. Nun ist aber weder die Beziehung noch die Trennung absolut. Das in Beziehung stehende Sein als Leben des Individuums kann teils als bloße Vielheit betrachtet werden, teils in Beziehung zu dem von ihm ausgeschlossenen, getrennten Sein. Ebenso muß das von der individuellen Organisation ausgeschlossene Sein der Mannigfaltigkeit doch teils als in sich in Beziehung stehend, teils als in der Verbindung mit dem ihm entgegengesetzten Leben des Individuums betrachtet werden. „Der Begriff der Individualität schließt Entgegensetzung gegen unendliche Mannigfaltigkeit und Verbindung mit demselben in sich; ein Mensch ist ein individuelles Leben, insofern er ein anderes ist als alle Elemente und als die Unendlichkeit der individuellen Leben außer ihm, er ist nur ein individuelles Leben, insofern er eins ist mit allen Elementen, aller Unendlichkeit des Lebens außer ihm." Hier wird deutlich, wie mit diesem metaphysischen Begriff des Lebens zugleich ein neuer Begriff der Individualität verbunden ist. Das Individuelle wird nicht aufgelöst im Allgemeinen, wozu die frühere Denkweise des 18. Jahrhunderts neigte, es wird aber auch nicht als schlechthin isoliert gesetzt, sondern es wird in seinem Lebenscharakter zu bestimmen gesucht. Als individuelles Leben ist es etwas Eigenartiges, ein organisches Ganzes, und doch steht es auch in Beziehung zum unendlichen Leben überhaupt. Leibniz hatte durch die monadologische Metaphysik Individualität und Universalität zu vereinigen gesucht. Schleiermacher hat in seinen Monologen den romantischen Individualitätsbegriff formuliert, nach dem „jeder Mensch auf eigene Art die Menschheit darstellen soll, in eigener Mischung ihrer Elemente". Hegel kann durch seinen Begriff des Lebens eine Beziehung zwischen dem Individuellen und dem All

Digitized by Google

des Lebens herstellen, ohne bei aller Anerkennung des individuellen Seins in einen einseitigen Individualismus zu verfallen und ohne bei seinem dynamischen Lebenspantheismus das Recht des Individuellen zu verkennen, wie das bei Spinoza geschah.

Geht man nun in Hegels Sinn von dem einzelnen, individuellen, beschränkten Leben aus, so ist das außerhalb dieser einzelnen individuellen Organisation gesetzte Leben „ein unendliches Leben von unendlicher Mannigfaltigkeit, unendlicher Entgegensetzung, unendlicher Beziehung; als Vielheit eine unendliche Vielheit von Organisation, Individuen, als Einheit ein einziges organisiertes, getrenntes und vereinigtes Ganzes — die Natur". Auch die Natur ist so ein „Setzen des Lebens", sie erscheint als „ein unendlich Endliches, als ein unbeschränkt Beschränktes". So gewinnt Hegel vom Begriff des Lebens aus auch den Begriff der Natur, der hier natürlich einen anderen Gehalt hat als etwa bei Spinoza oder bei Kant. Nicht als ein Inbegriff allgemeiner Gesetze wird Natur da aufgefaßt, sondern als ein Lebenszusammenhang, ein lebendiges gegliedertes Ganzes, das sowohl Vielheit als Einheit ist. Aber Natur als ein unendliches Endliches ist nicht das All des Lebens in seinem metaphysischen Gehalt selbst, es ist nur eine Seite des absoluten Lebens, die durch die Reflexion fixiert ist. Die Vernunft als das die Natur betrachtende Leben erkennt die Einseitigkeit dieser Setzung der Natur und sucht in Überwindung dieser Einseitigkeit das unendliche Leben als Geist zu fassen. Geist ist die „lebendige Einigkeit des Mannigfaltigen im Gegensatz gegen dasselbe als seine Gestalt, nicht im Gegensatz gegen dasselbe als von ihm getrennte, tote, bloße Vielheit", es ist nicht etwa die bloß gedachte, unlebendige Einheit des Gesetzes. „Der Geist ist belebendes Gesetz in Vereinigung mit dem Mannigfaltigen, das alsdann ein belebtes ist." Geist ist so als belebendes Gesetz mehr als die Natur in ihrer unendlichen Endlichkeit und Beschränkung. Aus der Gestalt, aus dem Sterblichen, Vergänglichen, unendlich sich Entgegengesetzten, sich Bekämpfenden wird „das Lebendige, frei vom Vergehenden, die Beziehung ohne das Tote und sich Tötende der Mannigfaltigkeit" herausgehoben. Wenn der Mensch nun die durch das belebende Gesetz des Geistes belebte Mannigfaltigkeit „als

Digitized by Google

eine Menge von Vielen zugleich setzt und doch in Verbindung mit dem Belebenden, so werden diese Einzelleben Organe, das unendliche Ganze ein unendliches All des Lebens; wenn er das unendliche Leben als Geist des Ganzen zugleich außer sich, weil er selbst ein Beschränktes ist, setzt, sich selbst zugleich außer sich, dem Beschränkten, setzt und sich zum Lebendigen emporhebt, aufs innigste sich mit ihm vereinigt, so betet er Gott an".

So führt der Begriff des Lebens zu dem des Geistes und weiterhin zu dem Gottes. Wenn das Leben vom Standpunkt des Geistes aus nicht in verstandesmäßiger Reflexion getrennt, sondern „als allebendiges, allkräftiges, unendliches Leben" erfaßt wird, dann ist damit das Göttliche herausgehoben, und eine religiöse Beziehung wird gefunden. Der Standpunkt der Reflexion ist überwunden durch den Standpunkt des Geistes, der in der Religion seine höchste Ausprägung erhält. Religion ist nicht Erhebung vom Endlichen zum Unendlichen, denn das sind „Produkte der bloßen Reflexion, und als solcher ist ihre Trennung absolut", sondern sie ist „Erhebung vom endlichen Leben zum unendlichen L e b e n", das nicht etwa durch die Reflexion wieder als subjektives oder objektives Sein bestimmt wird, was doch wieder eine zu einem unendlichen Regressus führende Beschränkung bedeutete. Das Teilsein des Lebendigen, das durch die Reflexion gesetzt ist, wird durch die Religion aufgehoben. Nur dadurch, „daß das Endliche selbst Leben ist, trägt es die Möglichkeit in sich, zum unendlichen Leben sich zu erheben". Die Reflexion setzt nur etwas und schließt damit, daß etwas gesetzt wird, zugleich ein Anderes aus, sie ist ein „Fortgetriebenwerden ohne Ruhepunkt", ein unendlicher Prozeß. Diesem ewigen Fortgetriebenwerden kann nur gesteuert werden, wenn man sich darauf besinnt, daß das Leben, das die Verbindung der Synthesis und der Antithesis, der Beziehung und Entgegensetzung darstellt, nicht selbst ein Gesetztes, Reflektiertes, sondern ein „Sein außer der Reflexion" ist. In der Religion ist diese über die Reflexion erhabene Beziehung zum lebendig geistigen Leben erreicht. Die Philosophie muß mit der Religion aufhören: Philosophie ist ein Denken, enthält also den Gegensatz des Denkens und des Nichtdenkens oder auch den des Denkenden und des Gedachten, „sie

Digitized by Google

hat in allem Endlichen die Endlichkeit aufzuzeigen und durch Vernunft die Vervollständigung desselben zu fordern, besonders die Täuschung durch ihr eigenes Unendliches zu erkennen und so das wahre Unendliche außerhalb ihres Umkreises zu setzen". Das wahre Unendliche als lebendiges Sein bleibt dem Denker also nach Hegels Ansicht transzendent, das Denken gelangt nur zur Idee des Unendlichen als eines Prozesses, aber nicht zum aktuellen Sein des Unendlichen. Die Religion erhebt sich über das Denken, über den Gegensatz von Subjekt und Objekt.

Nun hat Hegel, wie aus dem letzten Bogen des Fragments hervorgeht, gezeigt, wie die Religion doch nicht bei dem Gefühl stehen bleiben kann; es entstehen damit Probleme, die sich mit der Frage nach der Positivität der Religion berühren. „Göttliches Gefühl, das Unendliche vom Endlichen gefühlt, wird erst dadurch vervollständigt, daß Reflexion hinzukommt, über ihm verweilt; ein Verhältnis derselben zum Gefühl ist aber nur ein Erkennen desselben als eines Subjektiven, nur ein Bewußtsein des Gefühls, getrennte Reflexion über dem getrennten Gefühl." Damit ergibt sich auch auf dieser Stufe wieder das Problem des Verhältnisses von Subjektivem und Objektivem. Auch das religiöse Leben muß ein Verhältnis zur Welt der Objekte gewinnen, das religiöse Handeln bedeutet ein Lebendigerhalten oder ein Beleben der Objekte, also eine subjektive Verlebendigung; aber andererseits muß das Religiöse auch zu einer Objektivierung führen, es muß Objektives als Objektives bestehen lassen oder selbst Lebendiges zu Objekten machen. Vom Göttlichen aus betrachtet kann sich also das unendliche Wesen zugleich in einer bestimmten objektiven Form, in einer bestimmten Zeit und einem bestimmten Raum manifestieren. Und so kann das religiöse Leben entweder nur zu einer momentanen Objektivierung führen, über die sich das Leben dann wieder erhebt, oder es setzt sich in ein bleibendes Verhältnis zu Objekten und läßt ihnen die Objektivität bis zur gänzlichen Vernichtung.

Religion bedeutet nicht nur die ideale, vollständige Vereinigung im unendlichen Leben, sondern überhaupt „irgendeine Erhebung des Endlichen zum Unendlichen als einem gesetzten Leben". Eine solche Erhebung ist

Digitized by Google

nötig, da ja das Endliche durch das Unendliche bedingt ist. Auf welcher Stufe der Entgegensetzung und Vereinigung die bestimmte Natur eines Geschlechts von Menschen stehen bleibt, ist zufällig in Rücksicht auf die unbestimmte Natur. Glückliche Völker, deren Leben möglichst wenig zerrissen ist, erreichen eine größtmögliche Vollständigkeit der Erhebung, unglücklichere Völker müssen die Trennung aufrechterhalten und dürfen die Selbständigkeit eines Gliedes dieser Trennung nicht aufgeben. Die wesentliche Beziehung ist dabei das „Beherrschtwerden von dem übergroßen Objekt". Es ist zufällig, ob dabei die Seite der Subjektivität als selbständig hervorgehoben wird und man wie Fichte zu einem reinen Ich gelangt, das über den Trümmern des Leibes und den leuchtenden Sonnen, über allen Weltkörpern und Sonnensystemen gesetzt ist, oder ob man ein unendliches, fremdes, unerreichbares Objekt als göttlich setzt. In beiden Fällen bleibt die Entgegensetzung „absolutes Endliches gegen absolutes Unendliches". Dabei könnte die Erhebung des endlichen Lebens zu dem unendlichen Leben „nur eine Erhebung über endliches Leben sein". Die Entgegensetzung wäre nicht in schöner Vereinigung aufgehoben, sondern das Unendliche wäre als das Vollständigste der Totalität, d. h. der Unendlichkeit des Endlichen, entgegengesetzt, und diese Entgegensetzung bedeutete ein Schweben des Ich über aller Natur oder die Beziehung auf ein Wesen über aller Natur. Eine solche Religion kann „erhaben und fürchterlich erhaben, aber nicht schön menschlich sein".

Der Lebensmetaphysik, die Hegel hier vertritt, genügt weder ein transzendentes göttliches Objekt, das unerreichbar bliebe, noch die ethische Subjektivitätsreligion Fichtes; sie erstrebt durch Erhebung des endlichen Lebens zum unendlichen Leben die Überwindung des Gegensatzes von Subjekt und Objekt, von Endlichem und Unendlichem, die harmonische Vereinigung. Auch mehr als die Schleiermachersche Gefühlsreligion will diese metaphysische Lebensreligion bieten; Religion als Leben in Hegels Sinn ist nicht bloßes Gefühl, sondern bedarf der Reflexion, und nicht auf das individuelle Sichabhängigfühlen vom Unendlichen kommt es an, sondern auf die Erhebung zum unendlichen Leben. Wie über den Indivi-

Digitized by Google

dualitätsbegriff Schleiermachers, so geht Hegel mit seiner Lebensmetaphysik auch über dessen Religionsbegriff hinaus.

Daß sich Hegel mit dieser in Religion mündenden Lebensmetaphysik besonders Schelling verwandt fühlen mußte, ist leicht zu begreifen; es ist daher auch nicht verwunderlich, daß er bald darauf in Jena sich im Bunde mit Schelling befindet. Mit Schelling teilt er die Tendenz der Erhebung über den Kritizismus Kants und über die Ichphilosophie Fichtes zu einem absoluten metaphysischen Idealismus hin. Hegels Lebensmetaphysik, wie sie uns in den Frankfurter Fragmenten entgegentritt, war ein erster Versuch, durch den metaphysischen Begriff des Lebens das Wesen des Absoluten zu erfassen. Dieser Begriff des Lebens war noch nicht idealistisch genug, war nicht tragfähig für den Ausbau eines philosophischen Systems. Wenn wir daher auch in den Frankfurter Fragmenten wertvolle Ansätze finden, die später ausgebildet worden sind, so trägt doch das fertige System Hegels einen anderen Charakter als das Frankfurter Systemfragment.

Nachdem Hegel die Philosophie zum Lebensberuf erwählt hatte, mußte er seine Stellung innerhalb der philosophischen Bewegung seiner Zeit zu fixieren suchen. In Jena setzt er sich daher mit Fichte, Jacobi und anderen Zeitgenossen polemisch auseinander, und durch diese Auseinandersetzungen kommt er zu neuen systematischen Gesichtspunkten. Seine erste philosophische Schrift, die er in Jena veröffentlicht: „Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie“ (1801) ist eine kritische Studie, die nur allgemeine positive Grundgedanken der Systematik verrät. Hegels Standpunkt des spekulativen Idealismus tritt schon in der „Vorerinnerung“ hervor. Aus Kants Philosophie will er den Geist, das rein spekulative Prinzip gegenüber dem Buchstaben herausgehoben wissen und findet den echten Idealismus in dem Prinzip der Deduktion der Kategorien, nicht in ihrer Form. Hier sei das „Prinzip der Spekulation, die Identität des Subjekts — und Objekts, aufs Bestimmteste ausgesprochen“. Aber dann habe Kant diese Identität als Vernunft zum Gegenstand verstandesmäßiger Reflexion gemacht und dadurch

Digitized by Google

die Identität zerstört; aus der Idee, dem Vernunftprodukt, sei die Identität, d. h. das Vernünftige weggenommen und sie sei dem Sein absolut entgegengesetzt worden. Fichte verfällt nach Hegels Meinung in denselben Fehler: auch er spricht das alte Prinzip der Spekulation aus, verläßt es aber bei der Ausgestaltung des Systems wieder, er macht das Subjekt-Objekt zu einem subjektiven Subjekt-Objekt. In Schleiermachers Reden über die Religion aber findet Hegel bezeichnenderweise die Hindeutung auf eine Philosophie, von der „die Vernunft selbst in eine Übereinstimmung mit der Natur gesetzt wird", und zwar dadurch, daß „sie sich selbst zur Natur aus innerer Kraft gestaltet". So sehr man an den Begriffen der Identität und des Subjekt-Objekts die Einwirkung von Schelling merkt, so weist doch dieser Passus über Schleiermacher auch auf Hegels Frankfurter Lebensmetaphysik zurück.

Auch wenn Hegel von der „lebendigen Gestalt" und von dem „lebendigen Geist" spricht, der in einer Philosophie wohnt, erkennen wir darin die Spuren seiner Lebensmetaphysik. Aber stärker treten die Begriffe der Vernunft und des Absoluten hervor: philosophische Spekulation ist die Tätigkeit der einen und allgemeinen Vernunft, die sich zu sich selbst erhebt und das Absolute, dessen Erscheinung sie ist, zum Gegenstand hat. Die Aufgabe der Philosophie und deren Lösung muß daher im Grunde zu jeder Zeit dieselbe sein, und die Philosophie muß durch die besonderen Formen, die sie annimmt, hindurch sich selbst finden. Die Geschichte der Philosophie bietet nicht etwa „eine bloße Mannigfaltigkeit verständiger Begriffe und Meinungen". „Jede Philosophie ist in sich vollendet und hat wie ein echtes Kunstwerk die Totalität in sich." Einerseits entspringt jede besondere Philosophie „aus der lebendigen Originalität des Geistes", „der in ihr die zerrissene Harmonie durch sich hergestellt und selbständig gestaltet hat" — auch das ist im Sinne von Hegels Lebensmetaphysik gesagt —, andererseits aber entspringt sie aus der Entzweiung, die durch die Verselbständigung der beschränkten Erscheinung gegenüber dem Absoluten entsteht und dazu führt, die Mannigfaltigkeit der Beschränkungen als ein Ganzes zu konstituieren. Die Vernunft hat die festgewordenen Gegensätze aufzuheben. Sie wendet sich nicht gegen Ent-

Digitized by Google

gegensetzung und Beschränkung überhaupt, sondern nur gegen das absolute Fixieren der Entzweiung durch den Verstand. Die notwendige Entzweiung ist ja „ein Faktor des Lebens, das ewig entgegensetzend sich bildet, und die Totalität ist, in der höchsten Lebendigkeit, nur durch Wiederherstellung aus der höchsten Trennung möglich". Auch da tritt uns wieder der Hegelsche Begriff des Lebens entgegen, und wenn Hegel darauf hinweist, wie das Leben ewig entgegensetzend sich bildet, so zeigt sich da sein eigener Standpunkt gegenüber Schellings Lehre von der Indifferenz des Absoluten. Die Aufgabe der Philosophie besteht nach Hegel darin, nicht die absolute Synthese als ein Jenseits zu setzen, sondern „das Sein in das Nichtsein — als Werden, die Entzweiung in das Absolute als dessen Erscheinung, das Endliche in das Unendliche — als Leben zu setzen". Das Absolute muß sich in der Erscheinung selbst setzen, diese nicht vernichten, sondern sie „zur Identität konstruieren".[86]

Wenn die Philosophie das Absolute fürs Bewußtsein konstruiert, bedarf sie der Reflexion, die doch Gegensätze und Beschränkungen setzt. Aber nur die isolierte Reflexion bedeutet ein Aufheben des Absoluten, als Vernunft hat die Reflexion Beziehung auf das Absolute und vernichtet dadurch sich selbst und alle Beschränkung. Diese Beziehung aufs Absolute ist „die einzige Realität der Erkenntnis". Das Absolute, das im Philosophieren von der Reflexion fürs Bewußtsein produziert wird, wird dadurch „eine objektive Totalität, ein Ganzes von Wissen, eine Organisation von Erkenntnissen", in der jeder Teil zugleich das Ganze ist, da er als Beziehung auf das Absolute besteht und nur dadurch seinen Zusammenhang mit dem Ganzen hat. Eine Menge empirischer Kenntnisse, die sich durch die Erfahrung rechtfertigen, stellt kein wissenschaftliches Wissen dar, weil diese Kenntnisse ihre Rechtfertigung nur in einer beschränkten, relativen Identität haben und „sich weder als notwendige Teile eines im Bewußtsein organisierten Ganzen der Erkenntnisse legitimieren, noch die absolute Identität, die Beziehung auf das Absolute in ihnen, durch die Spekulation erkannt worden ist". Der Systemgedanke wird hier offenbar, und ebenso ergibt sich damit der Wissenschaftscharakter der Philosophie, den Hegel später so oft betont hat. Philo-

Digitized by Google

sophie „als eine durch Reflexion produzierte Totalität des Wissens wird ein System, ein organisches Ganzes von Begriffen, dessen höchstes Gesetz nicht der Verstand, sondern die Vernunft ist". Die Vernunft vereint die Widersprüche der Entgegensetzungen, setzt sie zugleich und hebt sie auf. Unberechtigt ist die von Fichte und Reinhold aufgestellte Forderung, daß im System das Absolute auch als oberster Grundsatz gesetzt werden müsse, denn ein solcher Grundsatz drückte nur einen Verstandesbegriff aus, der nicht absolut wäre, oder er wäre eine Antinomie, die sich aufheben würde[87].

Von seiten der bloßen Reflexion angesehen erscheint die absolute Identität in Antinomien, in Synthesen Entgegengesetzter. Das ist aber nur die negative Seite des Wissens vom Absoluten, die positive besteht in der transzendentalen Anschauung. „Das transzendentale Wissen vereinigt beides, Reflexion und Anschauung, es ist Begriff und Sein zugleich." Wenn die Vernunft sich als absolut erkennt, dann fängt die Philosophie damit an, womit die Reflexionsphilosophie aufhört: „mit der Identität der Idee und des Seins". In der Berufung auf die intellektuelle Anschauung berührt sich Hegel wieder mit Schelling, aber wenn er auch vom transzendentalen Wissen und von der absoluten Vernunft spricht, kann man schon eine Hindeutung auf seine späteren systematischen Grundgedanken finden. Auch in der Betonung der Tendenz zum System kann man das eigene Streben Hegels erkennen. Das bloße Philosophieren bliebe in einer Mannigfaltigkeit zufälliger Beziehungen stecken, es drängt darauf, die Mannigfaltigkeit in Beziehung zu setzen, eine Totalität des Wissens, ein System der Wissenschaft zu produzieren. „Das Philosophieren, das sich nicht zum System konstruiert, ist eine beständige Flucht vor den Beschränkungen, — mehr ein Ringen der Vernunft nach Freiheit als reines Selbsterkennen derselben, das seiner sicher und über sich klar geworden ist." Nur durch die Selbstproduktion der Vernunft gestaltet sich das Absolute in eine objektive Totalität, die ein in sich selbst getragenes und vollendetes Ganze ist, — keinen Grund außer sich hat, sondern durch sich selbst in ihrem Anfang, Mitte und Ende begründet ist. So scharf hat Hegel hier bereits den Systemgedanken zum Ausdruck gebracht, ganz ähnlich wie

Digitized by Google

später in der Enzyklopädie. Hegel weiß sehr wohl, daß dabei nicht die äußere Ausgestaltung des Systems das Wesentliche ist. Es kann sein, daß eine echte Spekulation in ihrem System keinen vollkommenen Ausdruck erhält, „daß die Philosophie des Systems und das System selbst nicht zusammenfallen"; ein System kann zwar die bestimmte Tendenz, alle Entgegensetzungen zu vernichten, enthalten und doch für sich nicht zur „vollständigsten Identität" durchdringen, wie sie in einer „unendlichen Weltanschauung" erreicht wird, welche die vollendete objektive Totalität mit der vollendeten subjektiven Totalität vereinigt. Eine falsche Identität ist dann gesetzt, wenn ein Kausalverhältnis zwischen dem Absoluten und seiner Erscheinung angenommen wird, denn dann sind beide entgegengesetzt und nur gewaltsam durch Vorherrschaft des einen Gliedes vereinigt, mag wie beim Realismus die Objektivität oder wie beim Idealismus die Subjektivität als absolut gesetzt sein[88].

Fichte nun, das sucht Hegel in seiner Schrift zu zeigen, nimmt nicht die absolute Identität, sondern ein subjektives Subjekt-Objekt zum Prinzip seines Systems. Schelling dagegen ist nach Hegels Ansicht den richtigen Weg gegangen, er hat das Prinzip der Identität zum absoluten Prinzip seines ganzen Systems gemacht. Bei der Darlegung des Schellingschen Prinzips der Philosophie betont Hegel, wie in der absoluten Identität Subjekt und Objekt aufeinander bezogen und damit aufgehoben sind, aber weil sie in der absoluten Identität sind, auch zugleich bestehen; er weist darauf hin, daß auch die Trennung ebensogut wie die Identität geltend gemacht werden und die Philosophie auch dieser Trennung ihr Recht lassen muß, daß das Absolute „die Identität der Identität und Nichtidentität" sei und Entgegensetzung wie Einssein zugleich enthalte. Das ist gewiß noch im Sinne Schellingscher Philosophie gemeint, aber an der Nuancierung dieser Gedanken kann man doch schon eigene Tendenzen Hegels erkennen. Ganz in Schellings Weise faßt Hegel Naturphilosophie und Geistesphilosophie als zwei sich ergänzende Seiten. Auch die metaphysische Bedeutung der Kunst hebt er mit Schelling hervor, aber er stellt neben die Kunst gleich die philosophische Spekulation. Kunst und Spekulation sind beide „in ihrem Wesen der

Digitized by Google

Gottesdienst", „ein lebendiges Anschauen des absoluten Lebens und somit ein Einssein mit ihm", nur erscheint in der Kunst das Absolute mehr in der Form des absoluten Seins, in der Spekulation mehr als ein in seiner unendlichen Anschauung sich selbst Erzeugendes. Fichte wie Reinhold gegenüber wird als echte Philosophie diejenige bezeichnet, „welche den Tod der Entzweiten durch die absolute Identität zum Leben erhebt und durch die sie beide in sich verschlingende und beide gleich mütterlich setzende Vernunft nach dem Bewußtsein dieser Identität des Endlichen und Unendlichen, d. h. nach Wissen und Wahrheit strebt."[89] Die Worte Leben und Vernunft tönen uns aus diesen Schlußworten der Hegelschen Schrift wieder entgegen, und das Streben nach einer Wissenschaft vom Absoluten bekundet sich darin.

Diese erste philosophische Veröffentlichung Hegels kennzeichnet den Übergang von der religiös gefärbten Lebensmetaphysik der Frankfurter Zeit zur späteren philosophischen Systematik Hegels. Schellings Einfluß schafft die Vermittlung. Noch wirken Ansichten nach, wie sie in dem Frankfurter Fragment geäußert waren, aber Hegel stellt sich jetzt mit Schelling als Vertreter eines absoluten Idealismus mitten in die neue philosophische Bewegung hinein, und schon kann man ahnen, daß er mehr sein wird als der bloße Trabant Schellings.

Eine Weiterführung der Auseinandersetzungen Hegels mit der zeitgenössischen Philosophie bilden die Abhandlungen im „Kritischen Journal der Philosophie", die uns Hegel als Verteidiger des absoluten Idealismus und Kritiker andersartiger philosophischer Richtungen zeigen. Die Abhandlung „Wie der gemeine Menschenverstand die Philosophie nehme" betont den Standpunkt des absoluten Idealismus, der das Absolute nicht bloß als Gedachtes, sondern als Identität von Subjekt und Objekt faßt, gegenüber der Popularphilosophie. Der Aufsatz „Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie" lehnt den empiristischen Skeptizismus ab, aber findet einen echten Skeptizismus, in dem sich „die freie Seite einer jeden Philosophie" ausdrückt, in Platons Parmenides. Jeder Vernunftsatz enthält in Rücksicht auf die Begriffe einen Verstoß gegen den Satz des Widerspruchs, läßt sich in zwei sich

Digitized by Google

schlechthin widerstreitende Sätze auflösen. Jede echte Philosophie hat diese negative Seite, hebt den Satz des Widerspruchs ewig auf. Und sofern man unmittelbar die negative Seite heraushebt, kann man aus jeder Philosophie einen Skeptizismus darstellen[90]. Das sind Erörterungen, die Hegels Bemühen um die dialektische Methode bekunden. Die Abhandlung „Glauben und Wissen" zeigt, wie die Metaphysik der Objektivität nach Art des vorkantischen Rationalismus in eine Metaphysik der Subjektivität umgewandelt ist, die den „vollständigen Zyklus ihrer Formen in der Kantischen, Jacobischen und Fichteschen Philosophie durchlaufen" hat, und wie damit die Möglichkeit gesetzt ist, „daß die wahre Philosophie, aus dieser Bildung erstehend, und die Absolutheit der Endlichkeiten derselben vernichtend, mit ihrem ganzen, der Totalität unterworfenen Reichtum sich als vollendete Erscheinung zugleich darstellt."[91] Bei aller Kritik hebt Hegel doch auch die Berührungspunkte hervor, die der absolute Idealismus mit der Reflexionsphilosophie hat. So rühmt er z. B., daß Kant das Denken „als wahrhafte Form, nämlich als Triplizität" begriffen habe, worin der „Keim des Spekulativen" liege, den aber weder Kant noch Fichte metaphysisch fruchtbar gemacht haben; er bezeichnet als den interessantesten Punkt des Kantischen Systems den Punkt, auf dem die reflektierende Urteilskraft als Mittelglied zwischen dem empirischen Mannigfaltigen und der absoluten abstrakten Einheit, zwischen Naturbegriff und Freiheitsbegriff auftritt, — das sei die Region der Identität, die wahre Vernunft ist, aber von Kant nur formal in der reflektierenden Urteilskraft gefaßt wird. Bedeutsam ist, wie Hegel hier auch auf Probleme der Geistesphilosophie und der Ethik hindeutet. Die Reflexionsphilosophie kommt nur zu formaler allgemeiner Gesetzlichkeit, erfaßt nicht „die wahre Realität des Sittlichen", das Einssein von Begriff und Wirklichkeit, das Lebendige selbst, wie es in dem Volk wahrhaft objektiv ist, enthüllt nicht das Wesen des Geistes, der „seiner selbst als ein lebendiges Ideal in anschaubarer und tätiger Realität genießt und als sittliche Natur seine Wirklichkeit hat, in welcher das sittlich Unendliche oder der Begriff und das sittlich Endliche oder die Individualität schlechthin eins sind."[92]

Digitized by Google

Wie Hegel nun von den allgemeinen Grundgedanken aus, die uns in der Schrift über die Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems entgegentreten, die Ausbildung eines eigenen philosophischen Systems unternimmt, läßt sich aus dem handschriftlich erhaltenen Jenenser System von 1801/02 erkennen. Hegel entwirft darin zum erstenmal eine Logik, eine Metaphysik und eine Naturphilosophie. Die Logik zerfällt hier in drei Teile, die Lehre von der einfachen Beziehung, die Lehre von Verhältnis und die Lehre von der Proportion.

Wie später, in der „großen" Logik, so beginnt Hegel auch hier die Logik mit der Kategorienklasse der Qualität als der fürsichseienden Bestimmtheit, und wie bei Kant sind die Kategorien dieser Klasse Realität, Negation und Grenze (Limitation). Die Realität bedeutet das Sein oder Bestehen der Bestimmtheiten, ihr notwendiger Gegensatz ist die Negation. Erst die Grenze aber realisiert nach Hegel die Qualität selbst in ihr, sie erst ist die wahre Qualität, die Synthese, in der Realität und Negation zugleich bestehen, sie ist „Beziehung auf sich selbst" und „dies nur als Negation, die das Andere nur in Beziehung auf sich selbst negiert". Aber indem die Qualität zur Grenze wird und darin ihre Totalität gewinnt, wird sie zugleich auch das Gegenteil der Qualität: während die Qualität ihrem Begriffe nach beziehungslose, nur sich selbst gleiche Bestimmtheit bedeutet, ist der Begriff der Grenze eine Negation, die sich auf sich selbst bezieht, aus sich die Realität ausschließt. So kommt in der Kategorie der Grenze die Dialektik des Begriffs der Qualität zum Ausdruck, „indem er darin so sich aufhob, daß er das Gegenteil seiner selbst geworden ist".

Damit führt der Begriff der Grenze über in die Kategorienklasse der Quantität, denn „Quantität ist ihrem Begriffe nach unmittelbar eine negierende Beziehung auf sich selbst". Die einfache, sich rein auf sich selbst beziehende Einheit, welche alles Viele von sich negiert, ist das numerische Eins oder die negative Einheit. Ihr steht gegenüber das Viele oder die positive Einheit. Und die dritte Kategorie der Quantität, die absolute Quantität oder Totalität der Quantität, ist die Kategorie der Allheit: das Eins, das in sein Gegenteil, das

Digitized by Google

viele Eins, übergegangen und hiermit diesem gleich ist, das dadurch wieder es selbst wird, ist die Allheit. In dieser ihrer Rückkehr zu sich selbst ist die Quantität aber selbst ein anderes geworden, in ihr Gegenteil übergegangen: wie die Qualität zur Quantität wird, so weist auch die Quantität über sich hinaus.

Die Quantität, die ihrem Begriff nach einfache negative Einheit war, wird begrenzte positive Einheit oder Ausdehnung, sie ist als reale Quantität e i n e Quantität und muß als Q u a n t u m bestimmt werden. Das Quantum ist als einfaches Quantum intensive Größe oder Grad; aber es muß dann, um als Größe bestimmt werden zu können, auch das Vielfache gesetzt werden: es wird, wenn die Form der Einfachheit bei der Beziehung auf die Vielheit beibehalten wird, kontinuierliche Größe oder, wenn die vielen Eins der Teilung als Wesentliche gesetzt werden, diskrete Größe. Das realisierte Quantum ist die Zahl, in ihr sind die vielen Eins jedes ein numerisches Eins und das Ganze als Beziehung der vielen numerischen Eins ebenso. Dadurch ist der Teil des Ganzen als numerisches Eins vollkommen durch sich selbst bestimmt, und er ist der Form des Ganzen, das selbst Eins ist, gleich, aber nicht seinem Inhalte, durch den das Ganze Quantum ist. Das Quantum enthält etwas Dialektisches in sich: es hebt nicht nur sich selbst auf, insofern es als Einheit eines Ganzen und der Teile sich auf sich selbst bezieht, sondern auch sofern es als Bezogensein des Eins und des Vielen zwar das Nichtbezogensein des Eins und des Vielen ausschließt, aber doch in sich selbst das Ganze als Eins und die Teile als viele Eins gleichgültig gegeneinander läßt. Die Zahl als numerisches Eins ist positive Einheit, die eine Beziehung der vielen Eins bedeutet, aber sie ist Quantum nur als negatives Eins, als bestimmte Menge der Einse, die ebenso als eine Beziehung numerischer Einse, als Einheit aufzufassen sind. Das Quantum setzt sich demnach demjenigen gleich, was es aus sich selbst ausschließt, und schließt es in Wahrheit nicht aus. Im Quantum ist der absolute Widerspruch oder die Unendlichkeit gesetzt. Wenn man ins Unendliche über die Grenze hinausgehen oder ein Quantum unendlich in sich teilen kann, so ist die gesetzte Grenze oder Bestimmtheit doch wieder keine Grenze. Dies Dialektische des Quantums weist darauf hin,

Digitized by Google

daß die quantitative Bestimmtheit eine der Sache selbst äußerliche ausdrückt, nur das Zeichen der Bestimmtheit der Sache selbst bedeutet. Der quantitative Unterschied ist keine Veränderung der Sache selbst.

Hegel benutzt diese Erörterung über den quantitativen Unterschied auch zu einer metaphysischen Bemerkung: Wenn in dem Absoluten die Differenz schlechthin aufgehoben sei, so seien doch nicht die Unterschiede, etwa als quantitative, außer dem Absoluten. Der Gegensatz sei überhaupt das Qualitative, und da nichts außer dem Absoluten sei, so sei er selbst absolut, und nur dadurch hebe er sich in sich selbst auf. Das Absolute sei in seiner Ruhe des Aufgehobenseins ebenso absolut die Bewegung des Seins oder Aufhebens des absoluten Gegensatzes. Das Sein des Gegensatzes im Absoluten mache ihn nicht „zu einem außereinander, indifferenten Bestehen seiner Momente". Man kann hierin schon eine Ablehnung der „totalen Indifferenz" Schellings erblicken.

Die einfache Beziehung, die sich im Quantum darstellte, findet, da das Quantum sich als absoluter Widerspruch und als Unendlichkeit erweist, in der Unendlichkeit erst ihre wahrhafte Realisierung. Damit setzt sich die einfache Beziehung erst selbst als das, was sie ihrem Wesen nach ist; und jedes ihrer Momente Qualität, Quantität und Quantum, in denen sie sich darstellt, ist selbst die Unendlichkeit. Das Dialektische ihrer Momente, daß sie in ihrem Wesen sich widersprechen, wird jetzt als absolut dialektisches Wesen, als Unendlichkeit gesetzt. Sofern die Unendlichkeit nur an einer Bestimmtheit, die als bleibend gesetzt ist, an der Qualität oder an der Quantität erscheint, ist sie unreine oder schlechte Unendlichkeit, sie bedeutet dann nicht ein absolutes Aufheben der Bestimmtheit, sondern nur die Forderung des Aufhebens der Glieder. Nur diese schlechte Unendlichkeit, welche die Synthesis der schlechten Realität und der schlechten Idealität bedeutet, ist in dem System Fichtes erreicht, gegen den Hegel hier wieder polemisiert, — ähnlich wie im Frankfurter Systemfragment. In der Aufstellung der bloßen Forderung des Aufhebens der Gegensätze erblickt er nur die höchste Stufe der Unfähigkeit, den Gegensatz auf eine absolute Weise zu vereinigen und aufzuheben. Das Aufgehobensein in der schlechten Unendlichkeit ist

Digitized by Google

nur der unendliche Progreß, d. h. ein Aufgehobensein, das schlechthin nicht realisiert ist. Die Entgegensetzung ist, wie Hegel im Frankfurter Systemfragment gesagt hatte, nicht „in schöner Vereinigung" aufgehoben, sondern die Vereinigung ist aufgehoben und die Entgegensetzung bleibt. Die wahrhafte Unendlichkeit dagegen ist die realisierte Forderung, daß die Bestimmtheit sich aufhebt, $a - A = 0$. Sie ist keine bloße unendliche Reihe, die sich immer in einem anderen vervollständigt und dies andere immer außer sich hat, sondern das Andere ist an dem Bestimmten selbst. „Dies ist allein die wahrhafte Natur des Endlichen, daß es unendlich ist, in seinem Sein sich aufhebt. Das Bestimmte hat als solches kein anderes Wesen als diese absolute Unruhe, nicht zu sein, was es ist; es ist nicht Nichts, indem es das andere selbst und dies andere ebenso das Gegenteil seiner selbst, wieder das erste ist." Das Nichts oder das reine Sein und sein Gegensatz, das Etwas oder das Bestimmte, sind nicht das wahre Wesen, sondern selbst Glieder des Gegensatzes. Nur die Unendlichkeit als der absolute Widerspruch ist die Realität des Bestimmten, und zwar als einfache Beziehung; sie ist die reine absolute Bewegung, das Außersichsein in dem Insichsein. Die entgegengesetzten Glieder sind ebenso unmittelbar gesetzt, wie sie sich aufheben.

Die dialektische Methode Hegels tritt hier hervor. In der Frankfurter Zeit hatte er den metaphysischen Begriff des Lebens vorangestellt. Hier sucht er die „absolute Bewegung", die „absolute Unruhe", das Dialektische logisch zu erfassen. Im Unendlichen ist die Bewegung des sich Entgegensetzens oder Anderswerdens und des Anderswerdens dieses Anders oder des Aufhebens des Gegensatzes selbst, der *duplex negatio,* die wieder *affirmatio* ist, indem das Unendliche dieses Einssein seines Andersseins an ihm selbst ist. Dies ist das „wahre Erkennen des Absoluten", nicht nur daß erwiesen wird, daß das Eine und Viele Eins und dieses allein absolut sei, daß etwa nur eine Substanz sei, sondern daß an dem Einen und Vielen selbst das Einssein eines jeden mit dem anderen gesetzt ist, daß die Einheit als das Unendliche aus dem Gegensatz selbst begriffen wird[93].

Die Unendlichkeit ist als die Realität der einfachen Beziehung deren Totalität, aber sie führt damit hinaus über

Digitized by Google

die einfache Beziehung zur vielfachen Beziehung und zur Beziehung eines Vielfachen, d. h. dem Verhältnis. Im Begriff der Unendlichkeit liegt zunächst nichts als das sich gegenseitige Aufheben und Setzen; damit ist nur der Begriff der Unendlichkeit, nicht die Realität dieses Begriffs, das Unendliche an ihm selbst als unendlich gesetzt. An dem Unendlichen unterscheidet sich seine Einheit, sein Sichselbstgleichsein und sein Getrenntsein, sein sich Ungleichsein; seine Natur aber ist das Einssein des Entgegengesetzten, und durch die Aufhebung des Gedoppelten ist es aus sich selbst geworden. Im Begriff des Verhältnisses ist enthalten, daß die Glieder nur Bedeutung in Beziehung aufeinander haben, also jedes nur als dem andern Entgegengesetztes ist, und daß ihre Einheit eine gedoppelte ist, die positive, welche ihr Gemeinschaftliches ist, und die negative, ausschließende, die den Gliedern des Gegenstandes entgegengesetzt ist.

Der Begriff des Verhältnisses als eines Verhältnisses des Seins ist unmittelbar ausgedrückt im Substanzialitätsverhältnis; seine Momente sind: die Möglichkeit als positive Einheit, gleichsam der Raum, in dem die Momente des Gegensatzes bestehen, die Wirklichkeit als negative Einheit oder bestimmte Substanz, und die Notwendigkeit als wahre Substanz, als „Und" der als aufgehoben gesetzten Momente der Möglichkeit und Wirklichkeit. Aber die Substanz als Notwendigkeit wird in Wahrheit das Gegenteil ihrer selbst, nicht einfache Substanz, sondern Beziehung Entgegengesetzter.

Das Substanzialitätsverhältnis wird zum Kausalitätsverhältnis, das Wirkliche ist nur wahrhaft Wirkliches, indem es sich auf ein Wirkliches ausschließend bezieht. Die Momente des Kausalitätsverhältnisses sind: die Ursache, die ihre Möglichkeit in sich selbst hat, die Kraft, die nur in der Form der Möglichkeit ist und ihre Wirklichkeit außer sich hat, und die Äußerung der Kraft, mit der die Kraft die Form der Wirklichkeit annimmt. Im Kausalitätsverhältnis ist in der Verdopplung beider Substanzen das Verhältnis überhaupt bestimmt fixiert; das Fürsichsein der numerisch mehreren Substanzen, also empirische Anschauung oder Sein der Natur, und zugleich das Beziehen der Sub-

Digitized by Google

stanzen aufeinander, also der Begriff, scheint in ihm vereinigt. Bei dem oberflächlichen Begriff des Kausalitätsverhältnisses wird das absolute Fürsichsein der Substanzen zugrunde gelegt, es kommt dann in Wahrheit keine Entgegensetzung, keine Differenz, und so auch kein Verhältnis heraus. Das Erklären durch ein Kausalitätsverhältnis ist dann nichts anderes als Darstellung einer Tautologie, dieselbe Bestimmtheit wird in einer anderen ganz zufälligen Form aufgewiesen, z. B. Nässe als Regen, wenn der Regen als Ursache der Bodenbeschaffenheit der Nässe festgestellt wird; die Entgegensetzung, das Wesen der Bestimmtheit wird eine bloß äußerliche, ein mit anderem Zusammengewesensein, und es ist in Wahrheit kein Verhältnis, keine Unendlichkeit gesetzt. Diese Verhältnislosigkeit des Kausalitätsverhältnisses hat nach Hegels Ansicht Hume richtig erkannt, indem er die Notwendigkeit im Kausalitätsverhältnis leugnet, denn in der Tat sei Notwendigkeit nur die Substanz als das Einssein entgegengesetzter Bestimmtheiten, während im Kausalitätsverhältnis die Substanzen für sich bleiben und äußerlich verbunden sind. Auch bei Kant bleibt das Aufeinander oder Nebeneinander der Substanzen im Kausalitätsverhältnis, es wird nicht die Unendlichkeit des Verhältnisses, die Notwendigkeit gewonnen; das Fürsichsein der Substanzen im Kausalitätsverhältnis ist als objektiv eine zufällige Zusammenstellung, und das Notwendige bleibt als Verstandesbegriff subjektiv. Nur die Erscheinung der Empfindungen oder Gegenstände ist dabei das Objektive, das Gedankending des leeren Begriffs das Subjektive, aber eben darum sind beide als so auseinanderfallend ein Nichts, das dialektische Verhältnis von beiden ist nicht erkannt. Das Ansich ist nur das unendliche Verhältnis. Damit übt Hegel vom Standpunkt der Dialektik Kritik an den Kantischen Begriffen der Erfahrung und der Erscheinung, in denen er nicht die unendliche Beziehung des Verhältnisses findet. Über die Verhältnislosigkeit des Kausalzusammenhanges führt der Begriff der Kraft hinaus, der in sich die beiden wesentlichen Seiten des Verhältnisses, die Identität und das Getrenntsein, vereinigt, und zwar jene als Identität des Getrenntseins oder der Unendlichkeit. In der Kraft fällt auch die Zweiheit der Substanzen weg. Die Kraft ist nur die Substanz, welche als

Digitized by Google

Verhältnis die Notwendigkeit an sich selbst hat, sich an sich selbst gleich und als dies Gleichsein die Einheit Entgegengesetzter ist. So ist z. B. die bewegende Kraft an ihr selbst Produkt der Masse und der Geschwindigkeit, sich selbst gleiches Produkt, und sie ist zugleich Masse, die durch sich als eins mit der Geschwindigkeit die Veränderung der Bewegung an ihr selbst ist.

Die Erfüllung und Realität des Seinsverhältnisses wird in der Wechselwirkung gewonnen, die das Aufgehobensein der getrennten Substanzen, das erfüllte Einssein der entgegengesetzten Bestimmtheiten und in diesem Aufgehobensein zugleich ein Gesetztsein dieser Bestimmtheiten als aufgehobener bedeutet. Das Unendliche ist als die realisierte Wechselwirkung paralysiert worden.

Damit gelangen wir über die drei Formen des Verhältnisses des Seins (Substanzialitätsverhältnis, Kausalitätsverhältnis und Wechselwirkung) hinaus zum Verhältnis des Denkens. So wie die Unendlichkeit in dem Dialektischen des Verhältnisses beruhigt ist, so müssen wir gleichsam unsere Reflexion beruhigen und sie zur Reflexion dieses Verhältnisses selbst werden lassen. Die Entgegengesetzten werden nicht mehr als Seiende aufgefaßt, wie das dem Begriff des Verhältnisses des Seins entspricht, sondern es wird die Idealität an ihnen hervorgehoben, wie sich das durch die Aufhebung der Entgegensetzung in der Wechselwirkung ergibt, sie werden als Allgemeines und Besonderes betrachtet. Das Allgemeine ist die erfüllte Einheit, das sichselbstgleiche Einssein der Entgegengesetzten. Das Besondere ist nicht eine Substanz, sondern eine Bestimmtheit, aber nicht Bestimmtheit überhaupt, sondern Bestimmtheit an sich selbst, unendlich, oder gesetzt als solche. Das Allgemeine steht nicht im Gegensatz zum Besonderen, die Bestimmtheit ist als aufgehobene in sich reflektiert. Dieses einfache Ineinandersein von Allgemeinem und Besonderem ohne Gegensatz ist der bestimmte Begriff, in dem Bestimmtheit und Reflexion schlechthin eins, einfach ist, der die in sich selbst reflektierte Bestimmtheit darstellt. Aber der bestimmte Begriff enthält den Widerspruch zwischen Bestimmtheit und Reflexion: das muß zur Aufhebung der in sich selbst reflektierten Bestimmtheit führen, und zwar in der Form des Urteils. Im Urteil tritt das, was im

Digitized by Google

bestimmten Begriff als eins gesetzt ist, auseinander und ist unterschieden für sich, das Urteil ist so das Moment des Andersseins des bestimmten Begriffs oder seine schlechte Realität. Es werden im Urteil das Besondere als das Subjekt und das Allgemeine als das Prädikat verbunden, aber nicht in der einfachen Beziehung des Begriffs, sondern in der verdoppelten Beziehung des leeren Seins der Kopula. Subjekt und Prädikat widersprechen sich durch ihren Gegensatz an ihnen selbst und durch die entgegengesetzte Subsumtion, die sie gegeneinander ausüben, indem jedes für sich ist und jedes sich in seinem Fürsichsein auf ein anderes bezieht und gegenseitig dieses andere als ein aufgehobenes setzt. Die dem Urteil wesentliche Bestimmtheit der Glieder muß durch ihre Reflexion in sich selbst sich aufheben, und die leere Beziehung muß sich erfüllen: so ergibt sich die Realisierung des Urteils. Das geschieht auf einem doppelten Weg: es muß das Prädikat als fürsichseiendes und das Subjekt in sich reflektiert als aufgehoben gesetzt werden, wie das in dem allgemeinen, dem partikulären, dem singulären und dem hypothetischen Urteil geschieht, und es muß das Subjekt als fürsichseiendes und das Prädikat als subsumiert unter das Subjekt nach seiner Bestimmtheit gesetzt werden, wie im negativen, unendlichen und disjunktiven Urteil. Durch diese beiden entgegengesetzten Subsumtionen, die des Subjekts unter das Prädikat und die des Prädikats unter das Subjekt wird das Urteil zum vollendeten Urteil. Nur eine schlechte Realisierung des Urteils als eine vollendete ist in den Formen des hypothetischen und des disjunktiven Urteils erreicht, beide sind nur problematisch, es bleibt in ihnen bei der Forderung der Notwendigkeit, es wird in ihnen keine wahrhafte Verbindung und Aufhebung der gedoppelten Subsumtion erzielt. Erst wenn disjunktives und hypothetisches Urteil vereinigt werden, wenn ein entzweites Urteil entsteht, in dem Subjekt und Prädikat nicht mehr durch das leere „ist" verbunden sind, sondern in der erfüllten Mitte ihre Identität finden und durch die Notwendigkeit zusammengeschlossen sind, ist die entwickelte Allgemeinheit, die Einheit des Besonderen und Allgemeinen gesetzt, und das Urteil ist zum S c h l u ß geworden. Im Schluß hat der bestimmte Begriff als das einfache Einssein des Allgemeinen und Be-

Digitized by Google

sonderen seine Realität erhalten, und seine Momente sind zugleich als die Extreme auseinandergesetzt und gegeneinander bestimmt. Das Verhältnis der Extreme zu der Mitte ist dabei ein verdoppeltes, aber es ist zugleich gesetzt als aufgehoben: was in der einen der beiden Subsumtionen Subjekt ist, erscheint in der anderen als Prädikat, die Bestimmtheit des Urteils ist demnach durch die entgegengesetzte vertilgt. „Der einfache Kreis des Begriffs hat sich in die Linie verengt und auseinandergeworfen, deren Mitte der verengte, in einen Punkt zusammengezogene Kreis selbst ist und deren Extreme das Allgemeine und das Besondere sind."[94] Der Schluß ist die Beziehung des Einzelnen, das ein reines Dieses ist, durch das Besondere, das Dieses und Allgemeines zugleich ist, auf ein rein Allgemeines: drei Stufen des Auf- und Niedersteigens sind damit gesetzt. Im Schluß ist aber damit der Widerspruch, daß die beiden Extreme unter die Mitte subsumiert sind und doch auch beide ein Fürsichsein und ein Verhältnis aufeinander aufweisen, nach dem das eine als rein Allgemeines beide positiv und umgekehrt das Subjekt beide negativ subsumiert. Der Schluß realisiert seinen Begriff, indem er diesen Widerspruch an sich darstellt: es findet eine Realisierung des Subjekts als des Einzelnen statt, welches das Besondere und Allgemeine in negativer Einheit aufhebt, wodurch das realisierte Besondere in der Form der Definition entsteht, und eine Realisation des Allgemeinen, das die Mitte und das Subjekt an ihm selbst setzt und zum Setzen des Allgemeinen zugleich als eines Besonderen in der Form der Induktion führt. Damit wird der Schluß und das Verhältnis des Denkens überschritten.

Die beiden Verhältnisse, das des Seins und das des Denkens, finden ihre Synthese in der Proportion, welche die Gleichheit beider Verhältnisse, die in sich zurückgekehrte Beziehung bedeutet. Die erste Form der Proportion ist die Definition, in der das Subjekt unmittelbar mit der Allgemeinheit in seiner Bestimmtheit zusammengeschlossen, gegen andere Besondere gekehrt ist und in diesem Gekehrtsein gegen sie sich selbst erhält. Aber in der Definition kommt das Allgemeine nicht zu seinem Recht, weil es nicht als sich selbst erhaltend im Anderssein der Vielheit gesetzt ist. Wenn das

Digitized by Google

Subjekt, als sich in sich reflektierend und die Bestimmtheit aufhebend, seine eigene aufhebt und als Allgemeines ist, dann geht die Definition in die Einteilung über. Jedoch in der Einteilung erhält sich die Allgemeinheit nur als außer das Viele fallend. Wird das Allgemeine gesetzt als Einzelnes, als reiner Punkt der Einheit, als Positives in sich Vielfaches, das in Teile zerfällt und dieses Zerfallen ebenso wieder aufhebt, dann ist als Synthese der Definition und Einteilung das Erkennen gesetzt. Das Erkennen enthält: 1. eine Definition, die Darstellung des fürsichseienden Eins, die Einheit von Definition und Definitum, 2. eine Konstruktion, d. h. eine Einteilung, bei der das Subjekt als gleichgültiges Sein, das in der Vielheit es selbst ist, gesetzt ist, und 3. den Beweis als Zurückführung der Teilung der Konstruktion zur Einheit der Definition, womit die wahrhafte Realität oder Totalität, das Anderswerden durch Subsumtion unter die erste Einheit erreicht ist. Das „Fortwälzen des Begriffs durch seine Momente" ist eine in sich zurückkehrende Bewegung; der Kreis dieser Bewegung ist die Reflexion, das Fürsichseiende ist nur als dieses Ganze des Kreises oder der Reflexion. Die Natur des Erkennens und der realen Definition besteht in dem Übergang aus einem indifferenten Verhältnis zu einem differenten, damit aus der positiven Einheit zu der negativen und aus den Teilen in Momente. So wird z. B. beim Beweis des pythagoräischen Lehrsatzes von einem indifferenten Verhältnis des Ganzen und der Teile im rechtwinkligen Dreieck ausgegangen, dann werden durch die Konstruktion die Teile als getrennt gesetzt, schließlich wird im Beweis ein differentes Verhältnis der Teile als Momente gewonnen, das dem ersten gleich ist, es wird aufgedeckt, worin das Gleichgültige und das Differente eins sind. Im Erkennen wird die Definition zur Deduktion: der entgegengesetzte Weg des Heraufsteigens des Einzelnen zur Allgemeinheit und des Allgemeinen zur Einzelheit wird unmittelbar vereinigt. Ein reiner, sich selbst gleicher Kreislauf findet statt; das, wovon das Erkennen ausgeht, das negative Eins, ist, da das Erkennen Deduktion ist, selbst wieder das Letzte des Erkennens. Der Inhalt, der den Kreis der Reflexion durchgeht, und das Erkennen fallen auseinander. Das Erkennen bleibt in seiner Wiederholung in den verschie-

Digitized by Google

denen Sphären, zu denen es übergeht, dasselbe, der Inhalt jedoch ist ein verschiedener und wird sich selbst ungleich. Damit das Erkennen absolute Reflexion wäre, müßte es selbst sein Inhalt sein, sein Moment, und dieses Moment müßte zugleich ununterscheidbar vom Ganzen oder Allgemeinen sein, also selbst eine Totalität darstellen. Die Reflexion reflektiert sich in sich selbst, indem sie den Gegensatz zwischen Erkennen und Inhalt in der Totalität ihrer Momente ausdrückt und die Anschauung oder sichselbstgleiche Indifferenz dieser Momente bedeutet. Damit aber gelangt man über die Logik, welche die Form bis zu ihrer absoluten Konkretion konstruiert, hinaus in die Metaphysik, die von dem Erkennen als diesem Ansich ausgeht.

Dieser erste Entwurf der Hegelschen Logik kennzeichnet bereits den genialen Meister der Dialektik. Wohl hatte Hegel auch schon in seiner Frankfurter Lebensmetaphysik ein dialektisches Verfahren geübt, aber nun erst wird diese Methode als logisch-dialektische ausgebildet und systematisch fruchtbar gemacht. Kühn und selbstsicher stellt Hegel auf Grund dieser Methode ein einheitliches, imposantes Gebäude der Logik auf. Gewiß hat er aus Fichtes Wissenschaftslehre Anregungen empfangen, — schon der Begriff des „Setzens" weist darauf hin, — und bei Fichte findet sich schon die Anwendung der Methode des Fortschreitens von der Thesis durch die Antithesis. Aber erst von Hegel wird die ganze Logik aus der dialektischen Methode heraus entwickelt. Eine ganz neue Logik entsteht damit, die einen durchaus originellen Charakter trägt, nur wenig aus Kantischen Aufstellungen entnimmt und auch dieses Wenige umformt. Über Aristoteles wie über Kant wird in dieser Logik ohne Scheu hinausgegangen, die dialektische Methode verleiht dem Ganzen einen durchaus anderen Geist, eine fortschreitende Bewegung, wodurch die Starrheit der formalen Logik überwunden wird. In diesem ersten Entwurf der Logik haben wir bereits den Grundstock für Hegels spätere Logik; wenn auch später manches verändert und die ganze Konstruktion erweitert wird, so sind doch wesentliche Bestimmungen hier bereits formuliert und werden später mit aufgenommen.

Bedeutsam ist auch, wie Hegel Logik und Metaphysik

Digitized by Google

verknüpft. Die Metaphysik geht aus von der Idee des Erkennens, zu der die Logik führte; sie ist damit zunächst Erkenntnislehre und unterscheidet sich von der Formkonstruktion der Logik durch die Hereinbeziehung des Inhalts. Das Erkennen ist die Aufhebung der differenten Beziehung der Logik, die Momente der Idee werden dem dialektischen Fortgehen und Aufheben entrissen, indem sie als fürsichseiende Momente des Erkennens gesetzt werden. Der Gang des Erkennens ist, daß es das indifferente Andere, das Ansich als ein für das Erkennen differentes bestimmt, und das Erkennen dadurch das allein Positive, das wahre Ansich wird. Zunächst setzt das Erkennen als von der Logik in die Metaphysik übergehend die Momente seiner Reflexion bestimmt als an sich selbst seiend, es macht aus ihnen absolute Grundsätze und führt so zum System von Grundsätzen. Wie die Logik mit der Einheit als dem Sichselbstgleichen begann, dieses aber ein subjektives Resultat blieb, so wird hier nun erst das Ansich, in dem alle Momente vertilgt sind, als Sichselbstgleichheit gesetzt. Damit wird der Satz der Identität oder des Widerspruchs aufgestellt. Eine Gleichheit an sich wird damit gesetzt, das Sichselbstgleiche mit Gleichgültigkeit gegen jede Bestimmtheit. A = A, mag dies A auch sein, was es wolle. Beide A sollen nicht nur gleich sein, sondern es ist dasselbe A, das auf beiden Seiten ist. Aber dieser Satz der Identität enthält den Widerspruch, durch den er sich selbst aufhebt: wird von A abstrahiert, so ist der ganze Satz aufgehoben, wird A gesetzt, so ist nur die Selbstgleichheit prädiziert, was sich in nichts auflöst. Der Satz „Baum ist Baum" hat noch keine Erkenntnisbedeutung. Dazu wäre der Ausdruck einer Entgegensetzung und Beziehung der Entgegengesetzten nötig, die im Erkennen gesetzt wäre. Der Satz A = A fällt in zwei Seiten auseinander, die an ihm gegeneinander gleichgültig sind. Es ist da nur eine Beziehung des absolut Vielen, aber als eines unbezogenen, für sich seienden Vielen gesetzt; es muß jedoch Beziehung, Bestimmung des einen durch das andere bestehen. Das Viele und die Einheit sind entgegengesetzt, und damit hat das Viele die Einheit als Gegenteil seiner selbst zu einem seiner Glieder, alles dritte ist ausgeschlossen: dies besagt der Grundsatz der

Digitized by Google

Ausschließung eines dritten. Aber erst indem die Einheit als das Ansich des Bestimmten oder als sein Grund gesetzt wird, wie das in dem Satz des Grundes geschieht, kommt das Erkennen zu sich selbst, findet es seine Realisation.

Der Grund führt aus dem System der Grundsätze hinaus zur Metaphysik der Objektivität. Ebenso wie das Erkennen ist der Grund bestimmt als an sich seiend, als eine Synthese, die das gleichgültige Ineinssein der Wechselwirkung ist, ebenso das Aktive wie das Passive. Das erste Moment der Realisation des Grundes ist die Seele, die das Eins der Substanzialität und der Subjektivität darstellt. Sie ist „der ganze Kreis und dessen peripherische Bewegung, die sich auf sie zugleich als Mittelpunkt bezieht und zugleich als gerade Linie ins Unbestimmte ausdehnt, — dieses eben insofern die Seele Mittelpunkt ist, denn insofern ist das Peripherische ihr entgegengesetzt und für sich."[95] Das Erkennen als sein Begriff ist Seele, die Seele als Bestimmtheit dieses Begriffs ist selbst Einzelnes, sie wird zur Monade und setzt die Welt als Vielheit von Monaden voraus. Die Selbsterhaltung der Seele endigt mit der Freiheit, die das Ausschließen des anderen aus sich und eine Beziehung absolut Seiender darstellt. Die Welt ist nicht nur die in völlige Ruhe zusammensinkende Wechselwirkung, vielmehr sie hält sich dadurch auseinander und in Bewegung, daß die sich Aufeinanderbeziehenden nicht nur in der Beziehung auf die anderen, sondern in Beziehung auf sich selbst sind, indem sie aus dieser Beziehung auf andere in sich selbst zurückgehen und in ihrer Notwendigkeit frei sind. Freiheit und Notwendigkeit sind nicht zwei durcheinanderhindurchlaufende, sich nicht berührende Systeme, sondern sind Momente eines und desselben Ganzen, jedes ist das Moment des anderen. Hier werden also Freiheit und Notwendigkeit in eine logisch-metaphysische Verbindung gebracht. Schon in seiner Frankfurter Lebensmetaphysik hat sich Hegel mit dem Problem des Verhältnisses von Freiheit und Notwendigkeit beschäftigt. Anders als in Kants Kritik der Urteilskraft werden diese Begriffe philosophisch in Beziehung zueinander gebracht: der Gegensatz von Determinismus und Indeterminismus wird durch diese metaphysische Betrachtung zu überwin-

Digitized by Google

den gesucht. Der Prozeß der Welt nun stellt sich so dar, daß die Einzelheit in ihrer eignen Totalität zugrunde geht; was die Freiheit der Seele war, wird die höhere Freiheit der Totalität, in welcher die Monade und das Tätige selbst Momente sind. Die Gattung wird das Ansich, das Werden und der Selbsterhaltungsprozeß der Gattung ist damit eigentlich der Erhaltungsprozeß des Einzelnen. Die Gattung ist das Freie, Sichselbstgleiche, das über die Momente des Kreislaufs erhaben ist, ihre Momente sind die existierenden Einzelheiten. Während das bisher erörterte Sein ein Sein nur in einer Bestimmtheit, die nicht vollkommene Reflexion in sich selbst war, ist nun das Sein als Existenz gesetzt. Die Gattung ist der Grund der existierenden Einzelheiten und ihrer Beziehung, sie ist diese Beziehung selbst. Aber in dem Prozeß der Gattung ist die Totalität selbst nur in ihren Gegensätzen, ihre Einheit ist nur die leere Mitte des Übergehens, und es sind immer nur die beiden Seiten des Übergangs. Diese Gleichgültigkeit der Einzelnen für einander und für die Gattung hebt sich jedoch auf, indem eins nur mit der Bestimmtheit der Beziehung aufs andere ist. Die Gattung ist dann nicht als eine bestimmte Gattung gesetzt, sondern als die absolute Gattung, die Reflexion in sich selbst ist, deren Momente sie selbst ist. Diese absolute Gattung ist das h ö c h s t e W e s e n, die absolute Existenz selbst, nicht ein Notwendiges, sondern die Notwendigkeit selbst, nicht das gemeinschaftliche leere Allgemeine, sondern das Wesen oder die Substanz des Gemeinschaftlichen. Das höchste Wesen hat den Gegensatz des Denkens und des Seins nur als ein Attribut, als Moment, als Ideelles in sich, es ist das Ansichsein, und die Unterschiede gehören nur der Idealität, dem Nichts an sich an. An Spinozas Gottesbegriff kann man sich dabei erinnert fühlen, aber das Dialektische gibt diesem Begriff einen neuen Sinn. Auch an die Mystik und an Hegels eigene Lebensmetaphysik aus der Frankfurter Zeit kann man denken, wenn Hegel das Verhältnis von höchstem Wesen und Welt an dem Gegensatz von Licht und Finsternis klar zu machen sucht, wenn er von dem Zerschmelzen, dem Verschwinden im absoluten Wesen, der Rückkehr zu ihm spricht, — aber man darf die logisch-dialektische Färbung dabei nicht vergessen. Über Kants Gottesbegriff und über die Kantische Kritik

Digitized by Google

der Gottesbeweise schreitet Hegel hinaus. Das höchste Wesen ist ein unendlich Herausgekehrtes, das unendlich erschaffen hat, aber dessen Schöpfung, sofern in ihr sich das einzelne als Individuelles absondert, nur die Negation ist; das so Negierte hat den Widerspruch in sich, sich als Negation zu erhalten, und doch zurückzukehren in die Nichtexistenz und in das höchste Wesen. Die Negation ist der Sichselbstgleichheit des höchsten Wesens gegenüber geradezu das böse Prinzip, die Finsternis. Das höchste Wesen ist sich darin selbst gleich, daß es selbst die absolute Negation und diese absolut einfach ist; dies Einfache stellt sich als absolut einfache Reflexion in sich selbst, als Ich oder als Intelligenz dar. Damit ist der Übergang von der Metaphysik der Objektivität, deren drei Momente — entsprechend den drei Ideen in Kants transzendentaler Dialektik — Seele, Welt und höchstes Wesen sind, zur Metaphysik der Subjektivität gewonnen. Das höchste Wesen kehrt in seinen Anfang als Ich zurück.

Die drei Stufen der Metaphysik der Subjektivität sind: das theoretische Ich oder Bewußtsein, das praktische Ich und der absolute Geist. Während in der Seele das Bestimmte ein Fremdes, Differentes war, ist im Ich das Bestimmte unmittelbar, als Fürsichseiendes, das Andere in seinem Anderssein unmittelbar ein dem Ich Gleiches oder als Anderes Aufgehobenes. Die Bestimmtheit erscheint zunächst als ein unendlicher Anstoß, der im Grunde im inneren Wesen des Ich selbst ist, sie ist für das Ich selbst eine formale. So findet sich das theoretische Ich als formale, aber absolute, in sich reflektierte Reflexion; das praktische Ich muß sich als absolut erfüllte Reflexion finden. Das Ich hat gleichsam alles Ansichsein in sich selbst zurückgenommen; es ist der Kreis seines eigenen Kreises und des Andern oder das Ansich des Entgegengesetzten. Diese Bestimmtheit, die in das Ich zurückfällt, ist die Unendlichkeit selbst oder das an sich selbst aufgehobene Verhältnis der in den Gattungen Existierenden. Das ist absolute Unendlichkeit, daß das Ich nur als ein sich findendes ist, daß es dies Finden seiner selbst ist. Das Ich als theoretisches ist Geist überhaupt, als realisiertes praktisches Ich, das als Totalität in eine andere Sphäre übergeht, ist es absoluter Geist. Die Idee des Ansich realisiert sich in der Metaphysik,

Digitized by Google

indem das Erkennen sein eigner Inhalt wird. Der Geist ist sich gleich und ist dem Anderen gleich; das Andere ist es, das sich selbst aufhebt und sich selbst gleich ist. Das Sichselbstgleiche erkennt das Unendliche als ein Gleiches und sich selbst als ein Sichselbstgleiches, und das Andere ist ebenso es selbst wie es selbst das Andere ist. „Begriffslose Ausdrücke" sind es, wenn man fragt, wie das Unendliche zum Endlichen werde oder aus ihm herausgehe. Das Problem des Verhältnisses vom Endlichen zum Unendlichen, das schon in Hegels Lebensmetaphysik aufgetaucht war, und das ein Grundproblem jeglicher Mystik ist, wird hier vom dialektischen Gesichtspunkt gelöst. Der absolute Geist ist die einfache oder sich auf sich selbst beziehende Unendlichkeit, dies einfache Wesen ist unmittelbar das Gegenteil seiner selbst. Die Beziehung des Geistes auf sich selbst, das an ihm zugleich das Andere seiner selbst ist, ist das Unendliche, dasjenige, was den ersten Teil der Logik oder die Logik des Verstandes bildete. Die Einheit oder Sichselbstgleichheit wird hier zum absolut Anderen, zum Vielen, und das Ganze als die sich selbstgleiche, gleichgültige Einheit der Einheit und der Vielheit wird hier zur Unendlichkeit. Das Erkennen ist das Ansich der Unendlichkeit, die Einheit der einfachen Beziehung und der Unendlichkeit, die in dieser auseinanderfielen. Die Metaphysik ist das Moment des Geistes, der sich selbst gefunden hat, der das Ansich ist und in seinem Andern sich selbst findet; das dem Erkennen Entgegengesetzte wird selbst Erkennen, der Inhalt wird selbst Geist. So ist das Unendliche für den Geist selbst, und der Geist, der in seinem Andern sich als sich selbst gefunden hat, ist rein nur auf sich selbst bezogen, er ist wieder sein erstes Moment, die einfache Beziehung überhaupt oder diese Beziehung in ihrer Realität, die Unendlichkeit. Das ist die Idee des absoluten Wesens, die Metaphysik ist das Werden des absoluten Geistes. Der Geist ist das Absolute, und seine Idee ist absolut realisiert, erst indem die Momente des Geistes selbst dieser Geist sind. Die Idee des Geistes ist unmittelbar wieder der sich auf sich selbst als absoluter Geist beziehende Geist. Erscheint die Idee des Geistes als eine Bestimmtheit, die dem absolut realen Geist entgegengesetzt ist und an sich selbst den Widerspruch dieses Andern gegen ihr Wesen, abso-

Digitized by Google

luter Geist zu sein, hat, so ist sie die Natur. Die Metaphysik führt so zur Naturphilosophie.

Hegel hat damit eine neue Metaphysik entworfen, eine Metaphysik, die nicht dogmatisch ist wie die vorkantische, sondern die auf der logisch-dialektischen Methode beruht, daher mit Erkenntnistheorie eng verbunden ist. Die Metaphysik der Objektivität bietet Kants transzendentaler Dialektik gegenüber, in der die Ideen der Seele, der Welt und Gottes als Bestandteile der rationalen Metaphysik kritisch betrachtet wurden, eine dialektische Metaphysik, die jene Ideen nicht negativ behandelt, sondern ihnen einen positiven metaphysischen Wert gibt. Ist so die Metaphysik der Objektivität ein positives Gegenstück zu Kants transzendentaler Dialektik, so ist die Metaphysik der Subjektivität ein Gegenstück zu Fichtes Ichphilosophie. Dem theoretischen und dem praktischen Ich wird ein neuer dialektisch-metaphysischer Sinn verliehen. Und den Gipfelpunkt der Hegelschen Metaphysik bildet der Begriff des absoluten Geistes, mit dem sich Hegel ebenso wie über Fichtes, so über Schellings Metaphysik erhebt. Gegenüber Schellings Annahme der totalen Indifferenz des Absoluten, bei der das Problem der Gegensätzlichkeit und Mannigfaltigkeit, des Verhältnisses von Unendlichem und Endlichem schwer lösbar erscheint, erhält das Absolute einen dialektischen Gehalt, infolge dessen Einheit und Vielheit, Endlichkeit und Unendlichkeit metaphysisch in ihm zugleich sind. Die dialektische Methode weist so in der Tat neue Wege. Hegel steht hier bereits auf dem Standpunkt des absoluten logisch-metaphysischen Idealismus, der sich von dem Schellingschen Standpunkt durch die Durchführung der dialektischen Methode und durch die neue Fassung des Begriffs des absoluten Geistes unterscheidet.

Eine ausführlichere Erörterung als der Logik und der Metaphysik widmet Hegel in diesem Jenenser System der Naturphilosophie. Auf dem Gebiet der Naturphilosophie wäre ein starker Einfluß Schellings auf Hegel zu vermuten, da Schelling gerade die Naturphilosophie besonders gepflegt hatte, doch auch da erweist sich Hegel in der Anwendung seiner dialektischen Methode als selbständig.

Die Natur ist das erste Moment des sich realisieren-

Digitized by Google

den Geistes. Von der Idee des Geistes aus ist sie für uns schon der absolute Geist als das Andere seiner selbst. Die logische Unendlichkeit ist die Unendlichkeit, die sich in ein Ganzes und in den Gegensatz der Verhältnisse des Seins und des Denkens auseinanderwirft; ihre Idealität ist ihr Werden zum Erkennen, das Offenbaren ihres Innern, wie es in der Metaphysik zutage tritt. Die Natur, die an ihr selbst schon Geist ist, ist nicht mehr real als jene Unendlichkeit oder ideal als Werden zum Geiste, vielmehr ist jene Unendlichkeit da als reflektierte, in sich zurückgegangene. An der Natur, wie sie an sich selbst ist, ist die Bestimmtheit als das gleichgültige Verhältnis eines Ganzen und seiner Teile, der äußerlichen, quantitativen Bestimmtheit, das Verhältnis von Substanzialität, Kausalität und Wechselwirkung, dasjenige von Besonderem und Allgemeinem — all das ist an der ansichseienden Natur vertilgt; ihre Existenz und ihre Idealität ist das metaphysische Werden, das Werden des Erkennens zum Selbsterkennen. Nicht um eine empirische naturwissenschaftliche Betrachtung der Natur handelt es sich — die mechanisch-quantitative Betrachtungsweise wird abgewiesen —, das metaphysische Wesen der Natur soll vielmehr erfaßt werden. Metaphysisch gesehen ist die Natur nach Hegel Geist, die Realität, das Erscheinen der Natur ist ein Erscheinen als Geist, ihre Realität die eines Geistes. „Ihr Wesen an ihr selbst, ihre Realität ist, daß sie lebendige Natur, in sich reflektierte Unendlichkeit, Erkennen ist, und ihre Materie oder ihre absolute Sichselbstgleichheit das Leben ist."[98] Das Leben ist als Geist nicht ein Sein, sondern es ist wesentlich ein Erkennen; es ist ein Prozeß, dessen Moment selbst absolut dieser Lebensprozeß ist. Als Momente dieses Prozesses ergeben sich unendliche Bestimmtheiten oder einzelne Leben, Lebendige; als der absolute Geist ist die Natur vollkommener lebendiger Geist, die Idee, die sich in den Momenten ausdrückt. Nicht in Geistesgestalt tritt der Geist der Natur hervor, er ist vielmehr verborgener Geist, nur Geist für den erkennenden Geist, er ist Geist an ihm selbst, aber nicht für sich selbst. Die Natur ist das Werden der Existenz des Geistes als Ich, und zwar an ihr selbst, das Herauskehren ihres Innern, das als die Macht über die einzelnen Lebendigen erscheint; die Beziehung der einzelnen Lebendigen

Digitized by Google

ist die Beziehung des Ich, die Beziehung des Erkennens auf ein Erkennen. Der absolute Geist, der sich als absoluten Geist selbst erkennen muß, ist lebendiger Gott, sofern er Anderes wird und sich in diesem findet. Die Natur ist der absolute Geist, der seine Realität oder die Momente, in denen die Idee sich ihr eigener Kreislauf wird, in der Gestalt der Indifferenz, der Gleichgültigkeit des Bestehens ausbreitet.

Das in seiner Unendlichkeit absolut in sich Reflektierte nun, das Sichselbstgleiche ist der ruhige bestimmungslose selige Geist als reine unbewegte Ruhe, das in der Bewegung in sich Zurückgekehrte, der absolute Grund und das Wesen aller Dinge: Hegel nennt es den Äther oder die absolute Materie, die jede Form verschmäht und darum jede annimmt. Äther ist hier natürlich nicht im physikalischen Sinn verstanden, sondern ganz in metaphysischem Sinn. Wenn der Äther als ruhiger, bestimmungsloser, seliger Geist gepriesen wird, kann man an Hölderlins dichterische Verherrlichung des Äthers denken. Der Begriff der Materie wird metaphysisch genommen, wie bei Platon im Timaeus die Materie die Aufnehmende, die Amme der Dinge heißt, und wie bei Aristoteles die Materie als metaphysisches Prinzip der Form entgegengesetzt wird. Den besonderen Hegelschen Sinn erhält dieser Begriff des Äthers aber durch die metaphysisch-dialektische Färbung; besonders das Problem der metaphysischen Entwicklung der Welt aus dem absoluten Grund der Dinge heraus wird dadurch in eigenartiger Weise gefaßt. Nicht um eine empirisch-naturwissenschaftliche Entwicklung handelt es sich dabei, um ein Hervorwachsen höherer Stufen aus niederen, auch nicht um einen mystischen Abfall vom Göttlichen zum Materiellen als dem Bösen oder auch um eine Emanation, sondern um eine dialektische Entfaltung der Momente. Nikolaus Cusanus' mathematisch-metaphysische Betrachtungsweise läßt sich dieser dialektischen Auffassung am ehesten vergleichen. Der Geist als absolute Materie ist in seiner Entfaltung nicht eine hinausgehende Bewegung, eine aus sich hinaus einem Anderen zurufende Stimme, sondern bleibt in seiner Bewegung ebenso die Ruhe, in seinem Aussprechen ebenso stumm und verschlossen. „Was er in sich zu Gestaltungen anschießen läßt, dessen

Digitized by Google

ebenso flüssige und durchsichtige Auflösung ist er; diese Fülle und Reichtum trüben ihn so wenig, als das Wasser von in ihm aufgelösten Salzen getrübt wird." Das Sichselbstgleiche ist nicht bloß sich selbst gleich, sondern ebenso absolut unendlich, es spricht sich aus. „Was es ausspricht, ist es selbst, was spricht, ist es selbst, und wohin es spricht, ist wieder es selbst; denn indem es sich ausspricht oder nach seiner Unendlichkeit ist es als einfaches sich auf sich selbst Beziehendes das Andere, und diese Einfachheit, der Äther, ist die Luft, die das Sprechen aufnimmt und vernimmt, die weiche Materie, welche die entgegengesetzte Gärung der Unendlichkeit in sich empfängt und ihr Wesen gibt oder ihr Bestehen ist, ein einfaches Bestehen, das ebenso das einfache Nichts ist."[97] Als Momente des unmittelbar als wahrhaft sich unendlich aufschließenden Äthers ergeben sich R a u m u n d Z e i t, und die Unendlichkeit selbst ist die Bewegung und als Totalität ein System von Sphären oder Bewegungen. Zeit und Raum sind der Gegensatz des Unendlichen und des Sichselbstgleichen in der Natur als ihrer Idee. Das Unendliche in seiner Einfachheit ist als Moment gegen das Sichselbstgleiche das Negative und in seinen Momenten, indem es sich an sich selbst die Totalität darstellt, das Ausschließende, Punkt oder Grenze überhaupt. Die Grenze oder der Moment der Gegenwart ist das absolute Dieses der Zeit, das absolut negativ einfache Jetzt. Als Grenze ist sie in ihr selbst unmittelbar nicht; dies Nichtsein, ihr entgegengesetzt, ist die Zukunft. Sie ist das Wesen der Gegenwart, und indem die Gegenwart sich aufhebt, wird die Zukunft in ihr, ist sie selbst diese Zukunft. In der Tat ist also weder Gegenwart noch Zukunft, sondern nur die Beziehung beider aufeinander. Die Differenz beider reduziert sich in die Ruhe der Vergangenheit, die die in sich selbst zurückgekehrte, erfüllte Zeit darstellt. Als Vergangenheit wird aber die reale Zeit „die paralysierte Unruhe des absoluten Begriffes, die Zeit, die sich in ihrer Totalität das absolute Andere geworden ist"; aus der Bestimmtheit des Unendlichen geht sie über in die Bestimmtheit der Sichselbstgleichheit, deren Momente gleichgültig gegeneinander sind; damit wird die Zeit, indem sie außer sich kommt, zum Raum. Der Raum muß in der Bestimmtheit des Sichselbstgleichen in sich gehen

Digitized by Google

und sich aufheben im Punkte. Der absolute Raum, wesentlich von der Grenze affiziert, ist bestimmter, eingeschränkter Raum, der Begriff einer Dimension ist in ihm, die sich selbst aber aufhebt. Die real gewordene Dimension ist der Ausdruck der Richtung, Linie. Wenn die Momente der Realisation des Raumes, formal als Dimensionen überhaupt betrachtet auf drei festgesetzt werden, so ist das nur eine äußerliche, zufällige Zahlenbestimmung, ihre Notwendigkeit besteht nur in ihrer Bedeutung als Momente, nicht in der Dreizahl. Hegel sucht also durchaus nicht etwa den euklidischen Raum als den allein berechtigten zu deduzieren, er faßt Zeit und Raum nicht wie Kant als bloße Anschauungsformen, sondern er sucht ihre logisch-dialektische Struktur zu ergründen. Dabei sucht Hegel Raum und Zeit sowohl als Gegensätze wie auch in ihrer Verbindung zu erfassen. Nicht um mathematisch-physikalische Fragen handelt es sich dabei wie in modernen Theorien, sondern um metaphysisch-dialektische Beziehungen. Manche Gedanken Bergsons über Raum und Zeit weisen in eine ähnliche Richtung wie die Hegels. Hegel betont, wie Raum und Zeit ineinander übergehen. „Jedes ist unmittelbar das Gegenteil des anderen, und jedes ist nur als sein Gegenteil; das Einssein beider in diesem Überspringen ist unmittelbar und einfach." Die sich realisierende Zeit ist unmittelbar räumlich, die Momente der Zeit haben im Raum erst ihr ideales Moment des Seins oder Bestehens, das aber ebenso unmittelbar aufgehoben ist. Was der Zeit von Endlichkeit zukommt, kommt ihr allein durch den Raum zu, das Zugleichbestehen entgegengesetzter Bestimmtheiten gehört allein dem Raum an. Andererseits wird der Raum, indem er sich aufhebt und realisiert, zur Zeit. Die Zeit ist nur am Raum real, der Raum ist nur die aus ihm werdende Zeit und das Werden zur Zeit. Damit ergibt sich die reale Einheit beider, die Reflexion des Ganzen, das aus Raum Zeit, aus Zeit Raum wird, unmittelbar das eine wie auch das andere ist, beide trennt und die Trennung zugleich aufhebt. Die Zeit als differente Einheit realisiert den Raum dadurch, daß sie seine an ihm gleichgültigen Momente bezieht; dadurch hören diese auf, gleichgültig zu sein, sie fallen in den Raum, aber haben ihre differente Einheit an ihnen selbst und verschwinden ebenso, es sind

Digitized by Google

Bewegungen. Die reale Materie ist Bewegung. Und indem die Bewegung in den Momenten erscheint, realisiert sie sich selbst in schlechter Realität; ihre absolute Realität besteht in der Einheit von Momenten, die selbst Bewegungen sind. In der Bewegung sind Zeit und Raum nicht getrennt, sondern absolut unendlich jedes das Gegenteil seiner selbst und unmittelbar eins. Als drittes gegenüber dem Begriff der Bewegung und der erscheinenden Bewegung ergibt sich die Realität der Bewegung in der Totalität ihrer Momente. Das Moment der absoluten Bewegung, die Zeit als die Unendlichkeit, ist in der Realisation der Bewegung in gegeneinander gleichgültige Punkte auseinanderzerstäubt, ist das seelenlose Bild der Unendlichkeit. Als ganze Sphäre ist die Bewegung nur ein allgemeines Gesetz, als Einzelnes existiert sie in ihren Momenten, die absolut einzelne sind.

Als reale Bewegung im irdischen System, als die aufgehobene Bewegung, das träge, reine sich auf sich selbst Beziehen erscheint die Schwere. Der sich realisierende Fall ist das Moment des Wurfes, das Aufhören des Wurfes ist Prinzip der Pendelbewegung, die die als Totalität sich darstellende aufhebende Bewegung ist. Sich selbst aufhebende realisierte Bewegung ist die Bewegung als Hebel. Damit ist der einzelne Körper oder Körper überhaupt gewonnen. Wenn diese Einzelheit sich wieder aufhebt, geht sie als Unendlichkeit in den Ton zusammen als in die in sich genommene Bewegung. Sie ist Flüssigkeit, die lebendige, tätige Schwere, in der die Einzelheit sich absorbiert, und damit wahrhaft reelle, irdische Materie, und die Flüssigkeit ist sich vereinzelnd absolutes Eins, Ton.

Die Idee dieser realen Materie, die als Ganzes die Einheit der Schwere und des einzelnen Körpers, des Tons und der Flüssigkeit ist, muß sich selbst realisieren. Die reale Materie als diese reale in sich zurückgekehrt, ist die Gestalt, die Materie in der Bestimmtheit der Einfachheit, das Flüssige, wie es fest ist. Aber das Wesen der Gestalt ist, daß sie sich selbst das Gegenteil wird und aus diesem in sich zurückkehrt. Das Anders- oder Flüssigwerden der Gestalt ist zunächst der ideale oder formale Prozeß, der Selbsterhaltungsprozeß, der ganz innerhalb des Einzelnen bleibt, eine bloße Idealität ist. Als realer Pro-

Digitized by Google

zeß der Materie ergibt sich der Chemismus. Wenn der Begriff der chemischen Totalität sich selbst als Prozeß darstellt, indem er sich konstruiert, ist er in allen Momenten diese ganze chemische Totalität; die Momente selbst als die sich entgegengesetzten chemischen Totalitäten, von denen jedes der ganze chemische Prozeß des Übergehens aus der Gestalt in die chemische Auflösung und ihrer Wiederherstellung zur negativen Einheit ist, sind die physikalischen Elemente, die erst wahrhafte reale Elemente sind, ein Gestaltetes in der Auflösung der Gestalt, ein sich in seiner Auflösung Gestaltendes. Die Konstruktion dieser Elemente ist Aufgabe der Physik. Die absolute Idee des Elementes oder der Prozeß der Elemente an sich selbst ist die Erde, die ihrerseits die Vielheit der einzelnen Substanzen darstellt, deren jede die ganze Erde ist, aber zugleich eine absolut bestimmte.

Mit der Erörterung über die einzelnen irdischen Körper endet diese Naturphilosophie. Auf das Organische als eine neue Stufe wird am Schluß noch hingewiesen, aber die Organik fehlt noch. Es ist leicht, über die Naturphilosophie Schellings oder Hegels zu spotten, indem man sich auf einen empirisch-naturwissenschaftlichen Standpunkt stellt und von da aus Irrtümer konstatiert. Aber man vergißt dabei, daß man damit gar nicht den eigentlichen Sinn dieser Naturphilosophie trifft, die gerade von der empirischen Umhüllung absehen und ins Wesen der Dinge dringen will. Die empirische Verdeutlichung im konkreten Einzelnen ist ihr gar nicht das Wesentliche, auf die Idee kommt es an. Diese Naturphilosophie will gerade metaphysisch sein, sie will apriorische Wesenheiten erfassen, — und wenn sie empirische Begriffe benutzt, so bezeichnen diese, auf apriorische Wesenheiten bezogen, etwas anderes als man empirisch darunter versteht. Heute ist uns eine solche metaphysische Naturphilosophie fremd. Aber denkt man sich etwa die Methode der Husserlschen Phänomenologie naturphilosophisch verwertet, so käme man zu einer ähnlichen Herausstellung apriorischer Wesenheiten gegenüber dem Empirischen. Die Eigenart der Hegelschen Naturphilosophie, wie sie sich in diesem Jenenser System bekundet, beruht in ihrem logisch-dialektischen Grundcharakter. In kühnen Konstruktionen sucht Hegel das dialektische Fortschreiten

Digitized by Google

vom metaphysischen Absoluten bis zu den konkreten Einzeldingen begreiflich zu machen. Kant hatte in seinen „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft" und dann in seinem Opus postumum „Übergang von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik" sich abgemüht, auf Grund seiner transzendentalen Methode einen Übergang von den apriorischen Prinzipien zu einem empirischen System der Naturforschung zu finden. Hegel geht einen neuen Weg, denjenigen der dialektischen Konstruktion, um aus dem Absoluten die Mannigfaltigkeit zu gewinnen und doch diese Mannigfaltigkeit wesenhaft bezogen sein zu lassen auf das Absolute.

In dem Jenenser Systementwurf fehlt noch die Geistesphilosophie: das erklärt sich wohl daraus, daß es Hegel zunächst auf die Darstellung der Disziplinen ankam, die er in seinen Jenenser Vorlesungen behandelte, Logik und Metaphysik, dann auch Naturphilosophie. Zum vollständigen System gehört natürlich auch die Geistesphilosophie, und in Hegels Plan hat dieser Teil des Systems gewiß auch seine Stelle gehabt.

Einen nur unvollständigen Ersatz für die fehlende Geistesphilosophie bietet das im Manuskript erhaltene, wahrscheinlich Herbst 1802 entstandene „System der Sittlichkeit", das mit der Voranstellung des Begriffs der Sittlichkeit eben doch nur ein Stück der Geistesphilosophie behandelt. Es fällt auf, daß dieser Entwurf einer Ethik in einem etwas anderen Ton gehalten ist als der Systementwurf; vor allem zeigt er schon in der Terminologie eine Abhängigkeit von Schelling, wie sie in dem Systementwurf nicht enthalten war. Weniger als in dem Systementwurf finden wir hier Keime der späteren systematischen Aufstellungen Hegels. Auch nach rückwärts, zu den ethischen Lehren aus der Frankfurter Epoche sind nur schwache Verbindungen vorhanden. Eine starke, ins Einzelne gehende konstruktive Tendenz macht sich geltend, die von Willkürlichkeit nicht frei ist, und zwar werden dabei fast mehr Schellingsche Begriffe wie Potenz, Differenz und Indifferenz usw. verwendet als die im Systementwurf gebrauchten Hegelschen Termini. Eine Ethik vom Standpunkt des absoluten Idealismus will Hegel hier konstruieren, eine Ethik, die mit ihrer Zentral-

Digitized by Google

idee der absoluten Sittlichkeit sich ebensosehr über Kant wie über Fichte erhebt. Durch die Idee der absoluten Sittlichkeit wird die Ethik in der dialektischen Metaphysik verankert, die es mit dem absoluten Geist zu tun hat. Sittlichkeit hat bei Hegel eine weitere Bedeutung als etwa in Kants Moralphilosophie; nicht bloß das individuelle moralische Handeln kommt dabei in Betracht, sondern der Begriff Sittlichkeit wird in die Lehre vom objektiven Geist hineingesetzt. Damit wird nicht nur die soziale Ethik mitumfaßt, sondern es werden die ethisch-metaphysischen Grundlagen des ganzen gesellschaftlichen, staatlichen, rechtlichen und wirtschaftlichen Lebens mithereingezogen. Und durch die dialektische Fassung ist das Sittliche nicht ein bloß allgemeines Gesetz, ein kategorischer Imperativ, sondern es ist allgemein und individuell zugleich. Der Formalismus wie der Rigorismus der Kantischen Ethik wird damit überwunden. So gewinnt das System der Sittlichkeit eine breite Basis.

Kant hatte in seiner Grundlegung zur Metaphysik der Sitten auf dem Weg der Analyse von der gemeinen sittlichen Vernunfterkenntnis aus zu den apriorischen Prinzipien des Sittlichen zu gelangen gesucht. Für Hegel ist der Weg der dialektischen Konstruktion der einzige, der zur Idee der absoluten Sittlichkeit führt, in der alle Dualismen, wie sie bei Kant noch bestehen, aufgehoben sind. Für Kant war Idee ein Begriff aus Verstandesbegriffen, der die Möglichkeit der Erfahrung übersteigt, ein Vernunftbegriff, der erschlossen wird. Für Hegel ist Idee die Einheit des Begriffs und der Realität oder, wie er im System der Sittlichkeit sagt, die Identität von Begriff und Anschauung, „das Zurücknehmen der absoluten Realität in sich als in eine Einheit, so daß dieses Zurücknehmen und diese Einheit absolute Totalität ist."[98] Kant hatte darauf hingewiesen, wie Anschauung und Begriff sich in der Erkenntnis vereinigen müssen, wie Gedanken ohne Inhalt leer, Anschauungen ohne Begriffe blind seien. Aber der Dualismus von Anschauung und Begriff hatte bei ihm keine voll befriedigende Lösung gefunden. Hegel sucht eine Synthese, die eine metaphysisch-dialektische Aufhebung des Gegensatzes bedeutet. Die Idee ist ihm nicht nur ein Sollen, eine unendliche Aufgabe der Vernunft, die im Schließen über die Erfahrung hinaus sich ergibt, son-

Digitized by Google

dern sie besitzt für ihn einen metaphysisch-gegenständlichen Gehalt, sie ist Prinzip der aufs Absolute gerichteten Vernunfterkenntnis, sie enthält die absolute Wahrheit, sie ist absolute Totalität in metaphysischem Sinn. Anschauung und Begriff werden in der Idee zur Identität gebracht. Die einheitliche Anschauung, das Objektive in der absoluten Sittlichkeit ist ein absolutes Volk, der Begriff, das Subjektive ist das absolute Einssein der Individualitäten. Mit dem Begriff tritt die Mannigfaltigkeit und die absolute Bewegung hervor. Anschauung und Begriff können aber dialektisch beide in ihr Gegenteil umschlagen, die Anschauung kann unter den Begriff und der Begriff kann unter die Anschauung subsumiert werden; damit ergeben sich entgegengesetzte Einseitigkeiten, die erst in der absoluten Totalität aufgehoben werden. So ist die Sittlichkeit zu betrachten erstens in nur relativer Identität unter dem Gesichtspunkt der Einzelheit als Anschauung, unter die der Begriff subsumiert ist, oder als Begriff, unter den die Anschauung subsumiert ist, zweitens in rein negativer Aufhebung des Gegensatzes und drittens in der absoluten Identität und Totalität. Dieser dialektische Aufstieg kennzeichnet den Weg von der natürlichen Sittlichkeit zur absoluten Sittlichkeit.

Auf der ersten Stufe ist die Sittlichkeit nach dem Verhältnis, als Anschauung oder Begriff gefaßt, ein Trieb, der aufs Einzelne geht. Die natürliche Sittlichkeit als Anschauung ist die völlige Differenzlosigkeit, die eigentliche Natur. Die Anschauung ganz versenkt ins Einzelne ist Gefühl, die praktische Potenz, deren drei Momente das Gefühl im Besonderen, das Bedürfnis als Gefühl der Trennung und der Genuß als Aufgehobensein der Trennung sind.

Das Gefühl kann nun wieder entweder den Begriff unter sich subsumieren, dann erscheint es als Bedürfnis, in Form der absoluten Einzelheit sich ganz auf das Subjekt einschränkend, als Arbeit, bei der das Objekt des Bedürfnisses außerhalb ist, und als sinnlicher Genuß, in dem das Objekt vernichtet wird.

Oder das Gefühl kann als Anschauung unter den Begriff subsumiert werden und erscheint dann in den Momenten des negativ praktischen Anschauens oder der

Digitized by Google

Arbeit als der fixierten Tätigkeit des Vernichtens, dann als die Differenz zwischen dem ideellen Bestimmtwerden und Bestimmtsein durch die Arbeit, wie diese sich in Produkt und Besitz bekundet, und drittens als Werkzeug. Bei der nicht bloß mechanischen, sondern lebendigen Arbeit ist das lebendige Objekt unter den Begriff subsumiert die Pflanze, das lebendige Objekt unter die Anschauung subsumiert das Tier und die absolute Identität beider Potenzen die Intelligenz. Auf der Stufe der Intelligenz ist die Arbeit Totalität, der Mensch ist Potenz, Allgemeinheit für den anderen, aber der andere ebenso, und so führt das Wirken auf den anderen zur Aufnahme seines Seins in die Indifferenz, so daß er als das Allgemeine gegen den ersten erscheint. Bildung ist „dieses absolute Abwechseln in dem absoluten Begriff, worin jedes, Subjekt und Allgemeines zugleich, seine Besonderheit unmittelbar zur Allgemeinheit macht und in dem Schwanken, in dem momentanen Setzen als Potenz eben sich als Allgemeines setzt und damit dieses Potenzsein und die Allgemeinheit unvermittelt in demselben gegen sich hat und also selbst Besonderes wird".[99] Die Intelligenz ist nach eben derselben Rücksicht ein Allgemeines, wie sie ein Besonderes ist, beides unvermittelt und absolut eins. Der Begriff dieser Verhältnisse des Einsseins entfaltet sich wieder in drei Stufen: erstens in der Liebe der Geschlechter, bei der jedes sich in dem andern anschaut, aber zugleich als ein fremdes, zweitens im Verhältnis von Eltern und Kindern, wo sich das absolute Einssein unmittelbar trennt, so daß die Eltern als das Allgemeine, die Kinder als das subsumierte Subjektive erscheinen, und drittens im Verhältnis der allgemeinen Wechselwirkung und Bildung der Menschen, in der die vollkommene Individualität und damit Gleichheit der Entgegengesetzten gewonnen wird. Es ist bedeutsam, wie hier von Hegel ein dialektischer Fortschritt vom sinnlichen Gefühl und von der Arbeit bis zur geistigen Bildung aufgewiesen wird und wie die Bildung hier als Totalität der Arbeit erscheint. Soziologische und pädagogische Folgerungen wären da leicht zu ziehen.

War hier das Gefühl als Anschauung unter den Begriff subsumiert und vorher der Begriff unter die Anschauung, so waren diese beiden Potenzen doch nur relative Iden-

Digitized by Google

titäten; als höhere Stufe muß sich die absolute Identität als ein Subjektives außer ihnen, ein reales absolutes Gefühl ergeben, das Vernünftige, das die Mitte des Subjektiven und des Objektiven ist. Diese absolute Identität erscheint wieder in drei Formen: erstens, wenn ihr Begriff unter die Anschauung subsumiert wird, als Kind, welches „das höchste individuelle Naturgefühl" darstellt, zweitens, wenn die Anschauung unter den Begriff subsumiert wird, als Werkzeug, indem das Subjekt eine Mitte zwischen sich und dem Objekt macht und diese Mitte als die reale Vernünftigkeit, die beständige Regel der Arbeit erscheint, drittens als ideell vernünftige Mitte, die das Werkzeug der Vernunft, das Kind der intelligenten Wesen darstellt, als die Rede. Die Totalität der Rede erscheint erstens in Form der Natur subjektiv als Gebärde, zweitens unter den Begriff subsumiert objektiv als körperliches Zeichen, drittens als tönende Rede, in der die Totalität resumiert in die Individualität dargestellt ist, die „das absolute Einbrechen in den absoluten Punkt des Individuums" bedeutet. Geräusche der anorganischen Natur wie der Klang des Metalls, das Rauschen des Meeres entstehen durch Bewegung von außen. Die Stimme des Tieres kommt aus seiner Punktualität oder seinem Begriffsein, aber gehört nur der Empfindung an, stammt nicht aus der Intelligenz und ist daher leer, totalitätslos. Es fehlt dem Tier noch „die absolute Einsamkeit", in der die Natur in der Intelligenz drinnen ist; erst die Rede des Menschen stellt den Logos, das vernünftige Band der Intelligenz dar.

In all diesen Formen des Gefühls war die natürliche Sittlichkeit als Natur gefaßt; ihr Begriff unter die Anschauung subsumiert. Nun kann auch hier die Anschauung unter den Begriff subsumiert werden; dann tritt die Idealität des Verhältnisses hervor, nicht das Einzelne, sondern das Allgemeine, das schlechthin Beziehung auf andere hat, wird herrschend. Die lebendige Naturbeziehung wird damit ein fixiertes Verhältnis. Dies Verhältnis kann sich auch in drei Stufen darstellen. Die erste Stufe, auf der der Begriff unter die der Anschauung subsumiert wird, ist die des rein praktischen, realen, mechanischen Verhältnisses der Arbeit und des Besitzes; sie bekundet sich in den Formen der Maschine, des Über-

Digitized by Google

flusses und des Eigentumsrechts. Die zweite Stufe, auf der die Anschauung unter den Begriff subsumiert wird, bedeutet den Anfang des rechtlichen, sittlichen Genusses und Besitzes: die reine Unendlichkeit des Rechts, reflektiert an dem besonderen Ding, ist seine Gleichheit mit anderen; die konkrete Einheit, das ideale Maß ist der Wert; das wirklich gefundene empirische Maß ist der Preis. Hebt man die individuelle Beziehung auf, dann bleibt das ideale Verhältnis des Tausches auf dieser Stufe des rechtlichen Genusses, der Tausch geht über in eine mannigfaltige Reihe des empirischen Leistens und findet seine vernünftige Mitte in der Form des Vertrages. Die dritte Stufe ist die der Indifferenz der beiden ersten: das Verhältnis des Tausches und damit das Eigentum wird hier Totalität, aber immer innerhalb der Einzelheit selbst. Der Überfluß in die Indifferenz gesetzt als Allgemeines und Möglichkeit aller Bedürfnisse ist das Geld, die Vermittlung als Tätigkeit gesetzt ist der Handel, der Überfluß gegen Überfluß eintauscht. Die Anschauung dieser Totalität als Einzelheit ist das Individuum als die Indifferenz aller Bestimmtheiten; diese erscheint zunächst als formal Lebendiges in absoluter Abstraktion, als Person; in der Differenz ergibt sich ein Gegenüberstehen des lebendigen Individuums gegen lebendiges Individuum bei ungleicher Macht des Lebens und damit das Verhältnis der Herrschaft und Knechtschaft; die Identität und Aufhebung von Persönlichkeit und Herrschaft-Knechtschaft-Verhältnis wird in der Familie gefunden, in der die Totalität der bisher erörterten Momente der Natur erreicht ist.

Bisher war die Sittlichkeit immer nur unter dem Prinzip der Einzelheit betrachtet, es war noch keine absolute Aufhebung der Bestimmtheiten erreicht. Dieser relativen Identität steht als Gegenteil gegenüber die negative Aufhebung, das Vernichtetsein des Gegensatzes. Das Negative ist die reine Freiheit, die auf die Aufhebung des Objektiven geht, indem sie das Negative zum Wesen macht, also die Realität in ihrer Bestimmtheit negiert, aber diese Negation fixiert. Der natürlichen Sittlichkeit gegenüber ist die negative Lebendigkeit das Verbrechen. Die notwendige reale Entgegenwirkung gegen das Verbrechen ist die rächende Gerechtigkeit, die ideale, nur subjektive Umkehrung, die für sich nicht genügt, ist das

Digitized by Google

Gewissen. Die erste Potenz dieser Negation nach der Subsumtion des Begriffs unter die Anschauung ist die natürliche Vernichtung, die Subsumtion unter den Begriff ergibt als Verhältnis der Differenz die Vernichtung des Besitzes durch Beraubung oder Diebstahl. Die Indifferenz oder Totalität der beiden richtet sich auf die Indifferenz der Bestimmtheiten, das Leben und die ganze Persönlichkeit, sie bekundet sich als Unterdrückung und in Form der absoluten Negation als Mord, der wieder in drei Formen als einfacher Mord, Rache und Kampf vorgestellt wird.

Weder im positiv Naturhaften noch in der Negation ist wirkliche Sittlichkeit vorhanden, selbst die Familie als höchste Stufe der natürlichen Sittlichkeit ist noch nicht wahrhaft sittlich. Die echte sittliche Auffassung ergibt sich erst auf der dritten Stufe, die sich über die Stufen der Natur und der Negation erhebt, auf der Stufe der absoluten Identität der Intelligenz. Der unendliche Begriff ist schlechthin eins mit dem Wesen des Individuums, und dieses erscheint als wahre Intelligenz. „Der Natur nach sieht der Mann Fleisch von seinem Fleisch im Weib, der Sittlichkeit nach allein Geist von seinem Geist in dem sittlichen Wesen und durch dasselbe." In der Sittlichkeit ist das lebendige Individuum als Leben dem absoluten Begriff gleich, das Individuum ist da auf eine ewige Weise, sein empirisches Sein und Tun ist ein schlechthin allgemeines, denn nicht das Individuelle handelt in ihm, sondern der allgemeine absolute Geist. Mit einer pantheistischen Wendung, die von fern an die Frankfurter Lebensmetaphysik erinnert, heißt es: „Die Ansicht der Philosophie von der Welt und der Notwendigkeit, nach welcher alle Dinge in Gott sind und keine Einzelheit ist, ist für das empirische Bewußtsein vollkommen realisiert, indem jene Einzelheit des Handelns oder Denkens oder Seins ihr Wesen und Bedeutung ganz allein im Ganzen hat und, insofern ihr Grund gedacht, ganz allein dieses gedacht wird, und das Individuum keinen andern weiß und sich einbildet." Die absolute Identität ist nunmehr „ins Bewußtsein herausgetreten".[100] Man könnte meinen, daß damit im Sinn einer rationalistischen Denkweise, wie sie im 17. und 18. Jahrhundert üblich war, das Individuelle aufgelöst sei ins Allgemeine. Aber das ist nicht

Digitized by Google

richtig. Die dialektische Metaphysik will gerade auch das individuell Lebendige erfassen und will nicht ein verstandesmäßig Allgemeines aufstellen, sondern dem Individuellen im Wesen eines lebendigen Ganzen sein Recht werden lassen. Auch der scheinbare Pantheismus erhält durch die dialektische Färbung einen besonderen Charakter. Es ist nicht der dogmatische Pantheismus Spinozas, der alles zugunsten der einen göttlichen Substanz entwertet, sondern es ist ein dialektischer Pantheismus; die Gegensätze werden nicht durch Streichung oder Vergewaltigung einzelner Glieder beseitigt, sondern das Leben besteht gerade in der dialektischen Bewegung, in der kein Glied entbehrlich ist. Nicht durch Abstraktion vom Individuellen ergibt sich das Allgemeine, sondern das Individuum ist als besonderes Bewußtsein schlechthin dem Allgemeinen gleich. Die absolute Totalität läßt die Gegensätze voll zu ihrem Recht kommen, indem sie sie aufhebt.

Die Anschauung der Idee der Sittlichkeit, die Form, in der sie von seiten ihrer Besonderheit erscheint, die lebendige Differenz, durch die das Individuum sich in jedem als sich selbst anschaut und zur höchsten Subjektivität gelangt, ist nach Hegel das Volk. Die Idee des Volkes gewinnt also hier eine metaphysisch-ethische Bedeutung. Volk ist nicht eine beziehungslose Menge oder eine bloße Mehrheit, sondern die Beziehung einer Menge von Individuen; das Allgemeine, der Geist, ist in jedem und für jedes, selbst insofern es Einzelnes ist, und diese Allgemeinheit, welche die Besonderheit schlechthin mit sich vereinigt hat, ist die „Göttlichkeit des Volkes". Nicht erst Fichte hat die fundamentale Wichtigkeit der Idee des Volkes erkannt, wenn er in den Reden an die deutsche Nation das Volk bestimmt als „das Ganze der in Gesellschaft miteinander fortlebenden und sich aus sich selbst immerfort natürlich und geistig erzeugenden Menschen, das insgesamt unter einem gewissen besonderen Gesetze der Entwicklung des Göttlichen aus ihm steht". Vor ihm hat Hegel schon deutlich betont, wie das Volk eine Form des objektiven Geistes darstellt, und er macht auf die Dialektik dieses Begriffs aufmerksam, die durch das Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft entsteht. Der Geist des Volkes ist nicht etwa ein abstrahiertes Allgemeines, sondern er ist das Ganze, das selbst individuell alle indi-

Digitized by Google

viduelle Lebendigkeit in sich bewahrt, das Ganze, das auf den Beziehungen der Individuen untereinander beruht. Das Volk ist eine organische Totalität, die absolute Indifferenz aller Bestimmtheiten des Praktischen und Sittlichen. Die Totalität der Idee der Sittlichkeit erscheint nun nach ihren Momenten erstens als Anschauung in der ruhenden Form der Staatsverfassung, zweitens nach dem Verhältnis in Form der Bewegung als Regierung. Die Momente der absoluten Indifferenz sind die Formen der Identität, der Differenz und der absoluten lebendigen Indifferenz. Zunächst wird die Sittlichkeit als ruhendes System betrachtet. Die Sittlichkeit ist objektiv, ist aber nicht der Subjektivität entgegengesetzt, sondern schlechthin eins mit ihr; sie ist „der lebendige, selbständige Geist, der als ein Briareus erscheint von Myrien von Augen, Armen und den anderen Gliedern, deren jedes ein absolutes Individuum ist, ist ein absolut Allgemeines, und in bezug auf das Individuum erscheint jeder Teil dieser Allgemeinheit, jedes, was ihr angehört, als ein Objekt, als ein Zweck".[101] Erscheint die Sittlichkeit in der äußeren Form der Subjektivität, ohne daß ihr Wesen dadurch affiziert wird, so kommt es zur Sittlichkeit des Einzelnen oder den Tugenden. Damit hat es die Moral zu tun, während das Naturrecht auf das Allgemeine geht: beide schließen einander nicht aus, sondern richten sich beide aufs Absolute, und der Inhalt der Moral ist völlig im Naturrecht, die Tugenden erscheinen in ihrer Vergänglichkeit am absolut Sittlichen. Der Begriff des Naturrechts in diesem Sinn weist auf Fichte hin. Aber die Dialektik überbrückt den Zwiespalt zwischen allgemeinem Gesetz und individuellem Leben, der in der Ethik ein so schwieriges Problem darbietet. Das allgemeine Gesetz, das bei Kant eine bloße Form ohne konkreten Inhalt schien, wird hier unmittelbar zum individuell lebendigen Gesetz.

Unter den drei Formen der Sittlichkeit ist die erste die absolute Sittlichkeit als die Indifferenz aller Tugenden, die im absoluten Leben im Vaterlande und für das Volk erscheint, die absolute Bildung, absolute Uneigennützigkeit, höchste Freiheit und Schönheit, leidlose Seligkeit und Göttlichkeit bedeutet. Diese absolute Sittlichkeit, in Bewegung gesetzt, geht in die Differenz über, als welche

Digitized by Google

sich der Feind darstellt, der für das Sittliche nur ein Feind des Volkes und selbst ein Volk sein kann, und die Differenz, in Beziehung gesetzt, ist die Gefahr des Kampfes; die positive Seite der Differenz ergibt die Sittlichkeit im Einzelnen, die Tapferkeit als formale Tugend an sich. Die zweite Form der Sittlichkeit ist die relative Sittlichkeit, die sich auf Verhältnisse bezieht, aber diese in ihrer Bestimmtheit bestehen läßt; sie schafft das Recht und ist Rechtschaffenheit, für die das Absolute der Sittlichkeit ein Gedanke ist. Die dritte Form ist das Zutrauen, das die Identität der ersten und der zweiten Form enthält, das nicht aus dem Verstand kommt, sondern elementare sittliche Anschauung ist. Jede der drei Formen muß sich nun relativ für sich selbst organisieren, ein Individuum sein und Gestalt annehmen. Die Sittlichkeit breitet sich in ein System von Potenzen aus, und die sich organisierende sittliche Potenz kann sich nur in Individuen als ihrem Stoff organisieren. Nicht auf die Einzelheit des Individuums kommt es dabei an, sondern die Lebendigkeit, die Göttlichkeit der sittlichen Natur ist das Erste, und für ihr Wesen ist das einzelne Individuum zu arm, ihre Natur in ihrer ganzen Realität aufzufassen. Das wahrhaft Sittliche ist nicht das Individuum als solches, sondern das System der Sittlichkeit. Es erhellt daraus, wie Hegel bei aller Betonung der individuellen Lebendigkeit keineswegs auf dem Standpunkt eines naturalistischen Individualismus steht. Nicht die individuelle Zufälligkeit ist das Wesentliche, sondern dies, daß die absolute Sittlichkeit eine lebendige Form gewinnt und sie nur an Individuen gewinnen kann. Der lebendige sittliche Gehalt im Individuellen, nicht das Individuelle als solches hat ethische Bedeutung, und diese Bedeutung ergibt sich nur im System des Ganzen der Sittlichkeit.

Die Potenzen der Sittlichkeit, die in der Realität innerhalb der vollkommenen Totalität sich darstellen, sind die Stände, die die bestimmten Formen der Sittlichkeit zu Prinzipien haben. So ist die absolute reine Sittlichkeit Prinzip des absoluten Standes, der die absolute Macht für die anderen Stände verkörpert, aber auch auf immanente Weise für sie tätig ist, dessen Arbeit die indifferente der Regierung und der Tapferkeit in Beziehung auf die anderen Stände, diejenige der Sicherung ihres Eigentums

Digitized by Google

und Besitzes ist. Der zweite Stand, derjenige der Rechtschaffenheit, widmet sich der Arbeit des Bedürfnisses, dem Besitz, Erwerb und Eigentum. Der dritte Stand, derjenige der rohen Sittlichkeit, ist der Bauernstand, dessen Arbeit nicht unmittelbar die Zubereitung des Dings für das Bedürfnis betrifft, sondern mittelbarer ist, sich auf die Erde oder das Tier richtet, das Lebendige bestimmt, das für sich selbst sich produziert. Man wird an Platon erinnert, wenn hier die Stände als Realisierungen der Potenzen der Sittlichkeit angesehen werden. Aber bei Hegel handelt es sich nicht wie bei Platon um einen Parallelismus bestimmter Tugenden und bestimmter Stände, sondern um das dialektische Fortschreiten, das im Wesen der Sittlichkeit selbst begründet liegt.

War bisher das System der Sittlichkeit in seiner Ruhe dargestellt, so muß als zweite Form die absolute Bewegung oder der Prozeß des sittlichen Lebens, d. h. die absolute Sittlichkeit in der Form der Differenz des Allgemeinen und des Besonderen betrachtet werden. Die Totalität muß in dem Auseinandertreten der Potenzen erscheinen und für jede der Bestimmtheiten muß in der Trennung zugleich die Potenz der Regierung gebildet werden, die das absolute Allgemeine, die Macht des Ganzen repräsentiert: so stellt sich der Begriff der Regierung als Weisheit der Verfassung, als Konstitution dar. Die Regierung erscheint in den drei Potenzen der absoluten Regierung, der allgemeinen Regierung und der freien Regierung. Die absolute Regierung ist als absolute Potenz über allen Ständen, sie stellt die sittliche organische Natur gegenüber der unorganischen dar. Das damit gesetzte Verhältnis der organischen zur unorganischen Natur, das als bewußte Beschränkung genau die Grenze der zu vernichtenden Besonderheit erkennen läßt, ist das Gesetz. Absolute Erhaltung aller Stände muß die höchste Regierung sein, und ihrem Begriff nach kann sie eigentlich keinem Stande zukommen, da sie die Indifferenz aller ist. Sie muß also aus denjenigen bestehen, die das reale Sein in einem Stand gleichsam aufgegeben haben und schlechthin im idealen leben, das sind die Alten und die Priester. Die Erhaltung des Ganzen ist geknüpft an das höchste Indifferente, an Gott und die Natur, an die Priester und die Alten, die eigentlich eins sind, denn die Alten des

Digitized by Google

ersten Standes müssen ein göttliches Leben geführt haben und in höherem Alter als Priester leben, und der wahrhafte Priester bedarf des äußeren Alters als des „Leibes" der absoluten Indifferenz. Ein eigentümliches theokratisches Staatsideal entwickelt Hegel hier. Er will dabei nicht etwa ein Ephorat aufstellen, wie es Fichte fordert, — dieses Fichtesche Ephorat erscheint ihm vielmehr „ganz formell und leer". Um Hegels Gedankengang zu verstehen, muß man berücksichtigen, daß es sich hier nicht um politische Probleme handelt, wie in der Schrift über die Verfassung Deutschlands, sondern um die Darstellung der Potenzen der absoluten Sittlichkeit. Die Verfassung soll ganz aus dem Wesen der absoluten Sittlichkeit hervorgehen, eine ethische Konstruktion im Sinne des absoluten dialektischen Idealismus soll geboten werden. Die aus der absoluten Sittlichkeit entsprungene absolute Regierung ist „göttlich, in sich sanktioniert" und nicht gemacht, sondern schlechthin das Allgemeine. Sie beruht daher nicht auf einer Wahl oder einer Erklärung, die mit empirischer Willkür behaftet wäre und umgeworfen werden könnte.

Während die absolute Regierung die ruhende Substanz der allgemeinen Bewegung darstellt, bezieht sich die allgemeine Regierung auf Bewegung, die eine Trennung des Allgemeinen und Besonderen und eine Subsumtion unter das Allgemeine ist. Das erste System der Bewegung ist dieses, daß die absolute Identität als Gefühl ganz in ihm verborgen ist; das Regierende erscheint als das bewußtlose, blinde Ganze der Bedürfnisse und der Arten ihrer Befriedigungen. Das zweite System, das der Gerechtigkeit, läßt das Besondere bleiben, was es ist, und faßt das Allgemeine nur formal. Das dritte System, in dem das Allgemeine als absolutes das Besondere in sich aufnimmt, ist das System der Erziehung, Bildung und Zucht, Kindererzeugung und Kolonisation: da ist das Ganze, das absolut Allgemeine, das in sich Bewegende des Volkes reell.

Die dritte Stufe, die der freien Regierung, hat als Formen, in denen sich die absolute Sittlichkeit darstellen kann, Demokratie, Aristokratie und Monarchie. Für die absolute Verfassung ist die Form der Aristokratie oder Monarchie gleichgültig, in den Ständen erscheint die absolute Verfassung auch als Demokratie. Wie bei Mon-

Digitized by Google

tesquieu und wie bei Kant wird also die äußere Regierungsform für unwesentlich erklärt, auf den inneren Geist kommt es an. Im Sinne seiner ethischen Konstruktion, die den Weg von der natürlichen zur absoluten Sittlichkeit aufweisen soll, in der die Natur überwunden ist, vergißt Hegel auch nicht die religiöse Krönung. Je mehr das Volk eins mit sich selbst, der Natur und der Sittlichkeit wird, desto mehr nimmt es das Göttliche in sich; es geht durch die Phantasielosigkeit der Irreligion und des Verstandes hindurch zu höherer Stufe.

Bei aller konstruktiven Gewaltsamkeit ist doch dieses System der Sittlichkeit ein bedeutsamer Versuch nicht einer bloßen Moralphilosophie, sondern einer ganzen Kulturphilosophie; es ist bei der Problematik dieses Gebietes verständlich, daß die endgültige Ausführung nachher doch eine andere Gestalt gewinnen mußte, als sie der erste Entwurf zeigte.

Wie der Systematiker Hegel nun die Bedeutung der Geistesphilosophie begreift, das zeigt auch der das „System der Sittlichkeit" in gewissem Sinn ergänzende Aufsatz „Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften", in dem Schelling gegenüber ausdrücklich betont wird, daß der Geist höher als die Natur sei. Stark tritt hier der Gedanke der Wissenschaftlichkeit der Philosophie hervor, an dem Hegel zeitlebens festgehalten hat, und die wahre Wissenschaft wird in Gegensatz gestellt zu einer bloßen Sammlung empirischer Kenntnisse, bei der man sich der Verstandesbegriffe nur bittweise bedient. Jeder Teil der Philosophie ist nach Hegel „in seiner Einzelheit fähig, eine selbständige Wissenschaft zu sein und eine vollkommene innere Notwendigkeit zu gewinnen, weil das, wodurch sie wahrhafte Wissenschaft ist, das Absolute ist".[102] Schon in der Schrift über die Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems war der Wissenschaftscharakter der Philosophie ähnlich gekennzeichnet, und in gleichem Sinn bewegen sich nachher Bestimmungen in der Phänomenologie und in der Enzyklopädie. Die Vollendung der Wissenschaft erfordert, daß man nicht beim Empirischen stehen bleibt und nicht die einzelne Wissenschaft isoliert,

Digitized by Google

so sehr eine selbständige Ausbildung zeitweise vorteilhaft sein kann, sondern daß die einzelne Wissenschaft in einen systematischen Zusammenhang hineingestellt wird, wodurch ihr ihre Einzelheit genommen wird. Nur so lassen sich auch die Grenzen der Wissenschaft bestimmen. Das Prinzip der wahrhaften Wissenschaft liegt also letzthin in der Idee des Absoluten. Die Philosophie des Kritizismus hat wohl das Verdienst, daß sie das Pseudowissenschaftliche in den theoretischen Wissenschaften aufgewiesen hat, das bloß empirische Meinen, das, wie Hegel im Sinne Platons sagt, einer Vermischung von Sein und Nichtsein angehört, aber sie ist nach der positiven Seite hin arm und dogmatisch, indem sie das Absolute ganz in die praktische Philosophie verlegt. Die Wissenschaft, die ihr Prinzip im Absoluten findet, ist ebensowohl der wissenschaftlichen Empirie entgegengesetzt wie der Wissenschaft im Sinn des Kritizismus, die nur zu einer formalen negativen Absolutheit kommt. Hegel zeigt die verschiedenen Betrachtungsarten der Wissenschaft vom Naturrecht. Wenn das Prinzip der Wissenschaft nicht in der absoluten Einheit liegt, so muß eine Wissenschaft, um überhaupt Wissenschaft sein zu können, wenigstens eine unvollständige und relative Einheit oder den Begriff eines Verhältnisses zum Prinzip haben. Empirische Wissenschaft fixiert Verhältnisse der empirischen Anschauung in Begriffsform, ohne die Form der Einheit und den Inhalt zu trennen. Formelle Wissenschaft sondert die reine Einheit oder die Unendlichkeit, das negativ Absolute vom Inhalt ab. Beide „unechten Arten" wissenschaftlicher Betrachtung gelangen bloß zur relativen Identität, die absolute Idee und Einheit ist bei ihnen nicht vorhanden, das rein Ideelle oder der Gegensatz ist da absolut getrennt, die Synthesen stellen, sofern sie nicht nur die negative Bedeutung der Aufhebung eines Teils des Gegensatzes, sondern auch eine positive Bedeutung haben sollen, bloß empirische Anschauungen dar.

Die empirische Behandlungsart greift aus der Menge der Bestimmtheiten irgendeine heraus und sieht sie als das Wesen des Verhältnisses an, fixiert sie als Grundsatz, Gesetz usw., während das von der erwählten Bestimmtheit Ausgeschlossene unter die Herrschaft dieser als Wesen und Zweck angesehenen Bestimmtheit kommt.

Digitized by Google

Die „Totalität des Organischen" wird damit nicht erfaßt. Nur ein Reflex der absoluten Einheit, sowohl der einfachen, ursprünglichen als auch der Totalität, welche im Absoluten eins sind, erscheint im empirischen Wissen. Die ursprüngliche Einheit bedeutet für die empirisch-wissenschaftliche Betrachtungsweise nur eine durch Abstraktion gewonnene möglichst einfache und geringe Menge von Qualitäten. Im Physischen wie im Sittlichen ergibt sich so die Annahme eines Chaos, das im Sittlichen bald als Naturzustand, bald empirisch-psychologisch als Natur und Bestimmung des Menschen dargestellt wird. Die absolute Totalität andererseits ist für den Empirismus etwas Fremdes; nur mannigfaltige Verwicklungen des als ursprünglich gesetzten einfachen und abgesonderten Vielen können zugelassen werden, die eine formlose und äußere Harmonie unter dem Namen Gesellschaft und Staat bilden, und wenn der Ursprung der Vereinigung etwa auch in Gott verlegt wird, so bleibt doch diese Vorstellung nur etwas Formelles, über der Vielheit Schwebendes, nichts sie Durchdringendes. In der absoluten Idee der Sittlichkeit dagegen ist die Einzelheit als solche nichts und schlechthin eins mit der absoluten sittlichen Majestät; in diesem wahrhaft lebendigen, nicht unterwürfigen Einssein besteht dann die wahrhafte Sittlichkeit des Einzelnen.

Hegel gesteht somit der Empirie durchaus ein relatives Recht zu, wenn die Anschauung in ihr herrscht und sich selbst getreu bleibt, er wendet sich aber entschieden gegen die Vermischung des Empirischen und Reflektierten, wie sie von der empirisch-wissenschaftlichen Betrachtungsweise vorgenommen wird. Wenn die Anschauung sich vom Verstand nicht irremachen läßt, so wird sie zwar vom verstandesmäßig-begrifflichen Standpunkt aus gesehen unzusammenhängend und widersprechend sein; immerhin läßt sich in der Anordnung der Teile ein unsichtbarer, aber innerer vernünftiger Geist erraten, und wenn man diese Erscheinung des Geistes als Produkt und Resultat betrachtet, wird dieses mit der Idee als Produkt übereinstimmen. Diese empirische Inkonsequenz ist einem Philosophieren vorzuziehen, das aus dem Empirischen Abstraktionen herauszieht und ein künstliches Gerüst von Grundsätzen aufbaut, wodurch die Anschauung

Digitized by Google

als innere Totalität vernichtet wird. Gerade wegen der Vermischung von Empirie und Theorie, durch welche die Empirie gefährdet wird, ist die empirisch-wissenschaftliche Betrachtungsweise des Naturrechts abzulehnen.

Dieser Betrachtungsweise steht gegenüber die aprioriſche, formelle, wie sie von Kant und Fichte geübt worden ist. Sie bleibt beim negativ Absoluten, der Abstraktion der Form stehen und gelangt nur zu einer relativen, nicht zu einer absoluten Identität. Das Prinzip der Pflicht und des Rechts, das nach Kant durch die praktische Vernunft aufgestellt wird, ist die absolute Abstraktion von aller Materie des Willens. Wird aber nach dem Inhalt des Sittengesetzes gefragt, um den es sich gerade handelt, so versagt der Formalismus. Wenn die Verallgemeinerungsfähigkeit der Maxime des Willens zum Grundgesetz der praktischen Vernunft gemacht wird, so erwidert Hegel darauf, jede Bestimmtheit sei fähig, in Begriffsform aufgenommen und auf diese Weise zu einem sittlichen Gesetz gemacht zu werden. Das Gesetzgeben der praktischen Vernunft besteht nur in einer Produktion von Tautologien. Ein solcher Formalismus ist nach Hegel nicht nur falsch, sondern enthält geradezu ein Prinzip der Unsittlichkeit. Wo eine Bestimmtheit und Einzelheit zu einem Ansich erhoben, zum absoluten Gesetz und zur Pflicht gemacht wird, da besteht Vernunftwidrigkeit und in bezug auf das Sittliche Unsittlichkeit. Daß auf den absoluten Begriff als das innere Einssein der Entgegengesetzten hingewiesen wird, erscheint als das große Verdienst der Kantischen und Fichteschen Philosophie, aber diese Philosophie gelangt doch nicht über den Dualismus hinaus, sie setzt die Trennung in Eines und Vieles ebenso absolut und läßt das Einssein nur formal sein, setzt damit nur ein negativ Absolutes.

Den beiden ungenügenden Betrachtungsweisen stellt Hegel die dialektische des absoluten Idealismus gegenüber. In der absoluten Sittlichkeit ist die Materie der unendlichen Form gleich. Wie im „System der Sittlichkeit", so wird auch hier als sittliche Totalität das Volk bestimmt. Ja Hegel zitiert das Wort aus Aristoteles' Politik, daß das Volk der Natur nach eher sei als der Einzelne. Die Sittlichkeit ist wesentlich Sittlichkeit Aller, sie ist der reine Geist eines Volkes und drückt sich

Digitized by Google

im Einzelnen nur aus, sofern sie seine Seele ist. Das Negative der Unendlichkeit in der Sittlichkeit führt zu einem Gestalten der sittlichen Totalitäten in individueller Form: die Völker konstituieren sich als Individuen und treten in das gegenseitige Verhältnis eines friedlichen Nebeneinanderbestehens oder eines sich einander Ausschließens, wie es im Krieg zutage tritt. Mit diesem Verhältnis von Individualität zu Individualität ist als andere Seite das Bestehen des Gegensatzes verbunden: der Realität nach ergibt sich die Sphäre der physischen Bedürfnisse und der Arbeit, und somit das System der politischen Ökonomie, der Idealität nach die Sphäre des Rechts. Über dem reell Praktischen und der formalen Einheit des Rechts steht als das Absolute das Sittliche. Als das Individuum der absoluten Sittlichkeit innerhalb der Totalität ergibt sich der Stand der Freien: von seiten seiner Differenz betrachtet, ist er der absolute lebendige Gott, von seiten seiner Objektivität die lebendige Bewegung und der göttliche Selbstgenuß des Ganzen in der Totalität der Individuen als seiner Glieder; seine formale oder negative Seite hat zum Ziel die Erhaltung des Ganzen der sittlichen Organisation unter der Gefahr des Todes der Individuen. Diesem Stand der Freien muß gegenüberstehen ein Stand, der in der Differenz des Bedürfnisses und der Arbeit, im Recht und der Gerechtigkeit des Besitzes und Eigentums ist, während der dritte Stand der Bauernstand ist, dessen Arbeit das Ganze des Bedürfnisses im unmittelbaren Objekt vor sich hat. Die Gliederung der Stände ist hier die gleiche wie im System der Sittlichkeit.

Nun weist Hegel aber auch darauf hin, wie historisch durch den Verlust der absoluten Sittlichkeit und durch die Aufstellung des formalen Prinzips der Gleichheit der Unterschied der Stände verwischt, der erste Stand im Grunde aufgehoben und der zweite Stand zum alleinigen Volk wird, womit ein formales Rechtsverhältnis gegeben ist, welches das Einzelsein fixiert und absolut setzt. Aber wenn das System des Rechts ins Bewußtsein aufgenommen und sein Bereich abgegrenzt, also die Vermischung der Prinzipien wieder aufgehoben wird, dann ergibt sich eine Versöhnung, die „in der Erkenntnis und in dem Rechte besteht, welches die Sittlichkeit ihrer unorgani-

Digitized by Google

schen Natur und den unterirdischen Mächten gibt, indem sie ihnen einen Teil ihrer selbst überläßt und opfert". Mit einer an Schelling erinnernden ästhetisierenden Auffassung spricht Hegel von der „Tragödie im Sittlichen, welche das Absolute ewig mit sich selbst spielt, daß es sich ewig in die Objektivität gebiert, in dieser seiner Gestalt hiermit sich dem Leiden und dem Tode übergibt und sich aus seiner Asche in die Herrlichkeit erhebt".[103] Die sittliche Natur trennt ihre unorganische Natur, damit sie sich nicht mit ihr verwickle, als ein Schicksal von sich ab, stellt sie sich gegenüber und ist durch Anerkennung dieses Schicksals in dem Kampf mit dem göttlichen Wesen als der Einheit von beiden versöhnt: das ist die Tragödie des Sittlichen. Von einer Komödie des Sittlichen kann man sprechen, wenn die beiden Zonen des Sittlichen getrennt werden und dadurch eine Schicksalslosigkeit entsteht: entweder bleibt man innerhalb der absoluten Lebendigkeit und läßt die Gegensätze und das Endliche bloße Schattenbilder sein, — das wäre, wie Hegel sagt, die alte oder göttliche Komödie, — oder man verharrt im Endlichen und macht das Absolute zu einer Täuschung, — das wäre die moderne Komödie. Das wahrhafte und absolute Verhältnis aber ist, daß die eine Zone des Sittlichen „im Ernste in die andere scheint, jede mit der anderen in leibhaftiger Beziehung, und daß sie füreinander gegenseitig das ernste Schicksal sind".

Hegel verbindet hier die systematisch-ethische Betrachtungsweise mit einer geschichtsphilosophischen. Er bleibt keineswegs bei apriorischen Konstruktionen stehen, sondern es kommt ihm gerade darauf an, das Sittliche in seiner Lebendigkeit zu ergründen, es auch im Kampf mit den Widerständen der Natur zu betrachten und zu würdigen, ohne die Idee des Absoluten aufzugeben. Der Kantischen und Fichteschen Ethik läßt sich der Vorwurf machen, daß sie mit ihrem apriorischen Formalismus den Konflikten des Empirischen aus dem Wege gehe, und die empiristische Ethik bleibt in empirischen Einzelheiten stekken. Hegel unternimmt den bedeutsamen Versuch, bei aller Tendenz auf das Absolute doch der Sphäre des empirisch Endlichen mit ihren mannigfachen Verwicklungen ihr Recht werden zu lassen, Individuelles und Allgemeines oder Anschauung und Begriff auch auf ethischem Gebiet zu

Digitized by Google

verbinden. In der Tat birgt die Ethik gerade wie die Metaphysik dialektische Probleme in sich, und es ist begreiflich, daß Hegels Dialektik auch da zu fruchtbaren Betrachtungen führen konnte. Wenn Hegel in dieser Abhandlung die Bedeutung der lebendigen Sittlichkeit so stark betont, so kann man sich an die Lebensmetaphysik der Frankfurter Zeit erinnert fühlen. Es fehlte damals noch die logisch-dialektische Zuspitzung der Methode, aber so sehr die Begriffe durch die Einordnung ins System ihren Sinn in gewisser Weise modifizieren, so bestehen doch Verbindungslinien von der Frankfurter Lebensmetaphysik mit ihren irrationalistisch gefärbten Begriffen des Lebens und des Geistes zu Hegels späteren Ansichten.

In der Berücksichtigung der Mannigfaltigkeit und Gegensätzlichkeit wie in der Hervorhebung des Geistes gegenüber der Natur kommt der eigene systematische Standpunkt Hegels gegenüber Schelling zum Vorschein. Nicht auf eine totale Indifferenz, die alle Gegensätze vollkommen auslöschte, kommt es Hegel an, sondern auf die dialektische Entwicklung, welche die Gegensätze zu ihrem Recht kommen läßt. Das Endliche, Empirische behält so seine Bedeutung. Die reelle Seite der lebendigen Gestalt oder organischen Totalität der Sittlichkeit liegt im Endlichen, das die absolute Idee, wenn auch verzogen, ausdrückt. Diese reelle Seite vereinigt zwar nicht die Momente der Sittlichkeit innerlich in sich zur absoluten Unendlichkeit, sondern erreicht nur die negative Selbständigkeit der Freiheit der Einzelnen, aber sie ist doch mit der absoluten Sittlichkeit verbunden, indem sie diese, wenn auch als ein Fremdes, anschaut und im Geiste eins mit ihr ist. So notwendig wie die Existenz des Absoluten, so notwendig ist auch die Verteilung, „daß einiges der lebendige Geist, das absolute Bewußtsein und die absolute Indifferenz des Ideellen und Reellen der Sittlichkeit selbst sei, anderes aber dessen leibliche und sterbliche Seele und sein empirisches Bewußtsein, das seine absolute Form und das innere Wesen nicht vollkommen vereinigen darf, aber doch der absoluten Anschauung als eines gleichsam ihm Fremden genießt und für das reelle Bewußtsein durch Furcht und Vertrauen sowie durch Gehorsam mit ihm eins ist, für das ideelle aber in der Religion, dem gemeinschaftlichen Gott und dem Dienst desselben sich ganz mit

Digitized by Google

ihm vereinigt". Auch im Sittlichen also gibt es keinen Abfall vom Absoluten, das Empirische sinkt nicht zum Schein oder Schatten oder zum Bösen herab, dem kein Recht zukäme, sondern es besitzt die gleiche Notwendigkeit wie das Absolute. Es gehört zum Wesen des Absoluten, daß es sich in der Gegensätzlichkeit und der Mannigfaltigkeit kundgibt; das Absolute muß im Empirischen sich äußern, und das Empirische muß sich seinem Wesen nach zum Absoluten erheben. Das reale absolute Bewußtsein der Sittlichkeit läßt die Besonderheit oder Idealität absolut in das Allgemeine und Reale aufgehen: dieses Einssein der Unendlichkeit und der Realität in der sittlichen Organisation ist die Idee des absoluten Lebens der Sittlichkeit. Die göttliche Natur scheint den Reichtum ihrer Mannigfaltigkeit in der höchsten Energie der Unendlichkeit und Einheit darzustellen, welche die ganz einfache Natur des ideellen Elements wird. Hegel weist darauf hin, wie ein Aufstieg von der Natur zum Geist erfolgt, wie in der Natur die ideelle Form zunächst das Außereinander ist und erst in der Intelligenz die Form oder das Ideelle absolute Form und als solche reell wird und wie in der absoluten Sittlichkeit die absolute Form mit der absoluten Substanz aufs wahrhaftigste verbunden ist. In der Intelligenz allein ist die Individualisierung bis zum absoluten Extrem, dem absoluten Begriff, dem absolut Negativen getrieben. Die Intelligenz allein ist fähig, „indem sie absolute Einzelheit ist, absolute Allgemeinheit zu sein, indem sie absolute Negation und Subjektivität ist, absolute Position und Objektivität, indem absolute Differenz und Unendlichkeit, absolute Indifferenz und die Totalität *actu* in der Entfaltung aller Gegensätze, und *potentia* in dem absoluten Vernichtet- und Einssein derselben, die höchste Identität der Realität und Idealität zu sein".[104] Der Geist ist sowohl die auseinander geworfene Totalität der Vielheit als auch deren absolute Idealität und steht insofern über der Natur als der Wirklichkeit der unendlich differenzierten Entfaltung. Das Absolute muß als Geist begriffen werden, die Natur ist eine niedere Entwicklungsstufe des Geistes, — das ist die Grundüberzeugung Hegels, die sich hier geltend macht.

Wie es im „System der Sittlichkeit" heißt, die Sittlichkeit sei der lebendige, selbständige Geist, ein absolut All-

Digitized by Google

gemeines, dessen Glieder absolute Individuen seien, so wird hier hervorgehoben, daß die reale absolute Sittlichkeit unmittelbar Sittlichkeit des Einzelnen und umgekehrt das Wesen der Sittlichkeit des Einzelnen schlechthin die reale allgemeine Sittlichkeit sei. Damit ergibt sich auch der Unterschied von Moral und Naturrecht in Hegels Sinn. Das „System der Sittlichkeit" weist darauf hin, daß die Tugenden als Sittlichkeit des Einzelnen in ihrer Bestimmtheit Negatives, Möglichkeiten des Allgemeinen bedeuteten, und daß demnach der Inhalt der Moral, die es mit den individuellen Tugenden zu tun habe, völlig im Negativen liege. So wird auch der Moral das Gebiet des an sich Negativen zuerkannt, dem Naturrecht das wahrhaft Positive, da es konstruieren solle, wie die sittliche Natur zu ihrem wahrhaften Rechte gelange. Aber das absolut Sittliche hat seinen eigentümlichen organischen Leib an den Individuen, das Lebendige erscheint in empirischer Form als das Werden der Sittlichkeit, und Erziehung ist das erscheinende fortgehende Aufheben des Negativen. Das Kind ist die Form der Möglichkeit eines sittlichen Individuums, ein Subjektives oder Negatives, Erziehung bedeutet die Zucht oder das Bezwingen dieser Form des Negativen; das Positive und Wesenhafte daran ist, daß das Kind „an der Brust der allgemeinen Sittlichkeit getränkt, in ihrer absoluten Anschauung zuerst als eines fremden Wesens lebt, sie immer mehr begreift und so in den allgemeinen Geist übergeht".[105] So hat die Sittlichkeit die Tendenz auf das Allgemeine, sie ist wesentlich Sittlichkeit des Volkes, und das Bemühen um eine abgesonderte individuelle Sittlichkeit wäre etwas Unmögliches. In der Form der Allgemeinheit und der Erkenntnis stellt sich das absolut Sittliche als System der Gesetzgebung dar, so daß dieses System vollkommen die Realität oder die lebendig vorhandenen Sitten ausdrückt. Wird diese Form der Allgemeinheit in den Gesetzen der Idealität wieder vollkommen mit der Form der Besonderheit vereinigt, so erhält die Idealität als solche eine reine absolute Gestalt, wird als Gott des Volkes angeschaut und angebetet, und diese Anschauung wird in Bewegung gebracht durch den Kultus.

Beziehungen der Philosophie der Sittlichkeit zur Pädagogik wie zur Religion werden also hier aufgedeckt,

Digitized by Google

immer wieder wird die Lebendigkeit des Sittlichen als wesenhaft betont. Vom Wesen der absoluten Sittlichkeit aus gesehen betrifft der Unterschied zwischen Naturrecht und Moral nur das Äußere und Negative. Wenn das Naturrecht so von der absoluten Sittlichkeit aus bestimmt wird, so erhält damit auch das Verhältnis des Naturrechts zu den positiven Rechtswissenschaften einen neuen Sinn. Die Philosophie kann sich in Einzelwissenschaften weiter entfalten. In der Idee liegt unmittelbar das Gesetz der absoluten Form und der Totalität, nach dem eine Bestimmtheit weiter zu erkennen und zu entwickeln ist, und eine solche von der Philosophie nicht entwickelte Bestimmtheit oder Potenz ist nicht eine Abstraktion, sondern wie alles in der Philosophie Realität, Totalität und selbst ein System von Potenzen: so kann die einzelne Wissenschaft eine solche Bestimmtheit als System darstellen. Damit zeigt sich aber, daß die einzelnen Wissenschaften, wie z. B. die positiven Rechtswissenschaften, wenn sie sich als eigene Wissenschaft konstituieren, keineswegs von der Philosophie ausgeschlossen oder ihr entgegengesetzt sind. Auch das Merkmal der empirischen Anwendung und der individuellen Beziehung unterscheidet sie nicht von der Philosophie, denn, so betont Hegel, nichts ist so anwendbar auf die Wirklichkeit und nichts ist so individuell und lebendig wie das, was aus der Philosophie kommt. Wenn die positiven Wissenschaften sich nicht nur auf Geschichtliches, sondern auf systematische Begriffe und Grundsätze beziehen und damit etwas Reales, Notwendiges und Objektives, keine bloße subjektive Ansicht behaupten wollen, dann gehört das vor das Forum der Philosophie, denn darin liegt nicht mehr unmittelbare, empirische Anschauung, sondern begriffliches Denken. Bei dem, was der Vernunft angehört und innere Wahrheit besitzen soll, kann man sich nicht auf bloße Erfahrung berufen, vielmehr hat da die Philosophie zu entscheiden als Wissenschaft vom Absoluten, von der Vernunft, und was die Philosophie in dieser Hinsicht „als nicht reell erweist, von dem ist es unmöglich, daß es in der Erfahrung wahrhaft vorkommt". Wenn aber eine empirische Wissenschaft dadurch positiv wird, daß sie sich an das Meinen und an Abstraktionen hält, so setzt

Digitized by Google

sie sich dem aus, daß an jeder Bestimmtheit immer die entgegengesetzte Bestimmtheit erwiesen und aus dem, was sie annimmt, gerade das Gegenteil hergeleitet wird. Sie kommt nicht über die Antinomie hinweg. Das, was ideell, ein Entgegengesetztes, Einseitiges ist und nur in der absoluten Identität mit dem Entgegengesetzten Realität hat, wird dann isoliert, für sich seiend gesetzt und als etwas Reelles ausgesprochen; dadurch wird die Anschauung aufgehoben und das Ganze aufgelöst, die Wahrheit verfälscht. So verhält es sich auch bei der Übertragung ethischer Bestimmungen in Einzelwissenschaften. In der absoluten lebendigen Sittlichkeit sind weder die einzelnen Potenzen noch das Bestehen der Potenzen überhaupt fest, sondern es findet eine dialektische Entwicklung statt. Die lebendige Einheit der Sittlichkeit dehnt die Potenzen ewig aus, schlägt sie ebenso absolut zusammen und hebt sie auf, genießt sich selbst in unentwickelter Einheit und Klarheit und entfaltet sich ebenso notwendig in den verschiedenen Potenzen. Dagegen wird die lebendige Organisation gestört, wenn ein Teil sich verselbständigt und sich der Herrschaft des Ganzen entzieht; es entsteht dann eine Krankheit, wie wenn in der Organisation des Körpers etwa ein bestimmtes Organ, z. B. die Leber, auf Kosten anderer wuchert. Noch größer wird die Gefahr der Positivität, wenn die einzelne Potenz sich nicht nur verselbständigt, sondern ihre Bedingtheit so sehr vergißt, daß sie auf andere Potenzen übergreift und diese sich unterwirft, so z. B. wenn das Prinzip der Mechanik sich in die Chemie eindrängt oder wenn das Prinzip des bürgerlichen Rechts auf Staats- und Völkerrecht übertragen wird. Die Philosophie allein kann ein solches Festwerden und Isolieren der einzelnen Prinzipien der Wissenschaften und das Übergreifen auf andere Teile verhindern, denn die Philosophie steht in der Idee des Ganzen über den Teilen, hält dadurch jedes in seiner Grenze und verhütet durch die Hoheit der Idee selbst, daß der Teil in seinem Verteilen in die endlose Kleinigkeit hinein fortwuchert. In der Realität aber stellt sich dieses Einschränken und Idealsetzen der Potenzen als die Geschichte der sittlichen Totalität dar: die geschichtliche Entwicklung zeigt diese Bewegung zwischen den Gegensätzen, die Trennung des

Digitized by Google

Entgegengesetzten und das Aufheben der Trennung, das Festwerden des Einzelnen und die notwendige Wiederauflösung des Festen, sie enthält in sich die Dialektik, die die Philosophie in systematischer Form ausdrückt. Das Problem der Positivität in bezug auf die Ethik und Rechtswissenschaft wird hier erörtert, so wie Hegel früher sich um die Frage der Positivität der Religion bemüht hatte. Hegel erwähnt hier ausdrücklich, daß auf diese Weise, indem sich eine Potenz isoliere und absolut setze, so wie die Religion auch jede philosophische Wissenschaft verkehrt und verunreinigt werden könne. In der Dialektik hat Hegel jetzt das Mittel zur Lösung des Problems der Positivität gefunden.

Das Positive erhebt, indem es sich absolut setzt, einen falschen Anspruch auf Allgemeinheit, und das Allgemeine wird als Abstraktes positiv. Das Reale aber ist schlechthin eine Identität von Allgemeinem und Besonderem, es gibt da keine Abstraktion. Dem Formalismus gegenüber, der durch das Positivsetzen des Besonderen zu keinem Inhalt gelangt, ist die inhaltliche Bedeutung des Besonderen zu betonen. Auch das Sittliche, das, wie alles Lebendige, eine Identität des Allgemeinen und Besondern ist, ist eine Individualität und Gestalt, es trägt die Besonderheit, die relative Identität indifferenziert und assimiliert in sich. Das Besondere ist, so aufgefaßt, nicht ein Positives und Entgegengesetztes gegen das lebendige Individuum, sondern es gehört zu ihm, es ist die Seite der unorganischen Natur, die in der Gestalt und Individualität dem Individuum a n organisiert ist. Jede besondere empirische Form und jede Stufe hat ihre Berechtigung im Zusammenhang des Ganzen, und in jeder drückt sich das Leben aus. „Wie in der Natur des Polypen ebenso die Totalität des Lebens ist als in der Natur der Nachtigall und des Löwen, so hat der Weltgeist in jeder Gestalt sein dumpferes oder entwickelteres, aber absolutes Selbstgefühl, und in jedem Volke, unter jedem Ganzen von Sitten und Gesetzen sein Wesen, und seiner selbst genossen." Jede einzelne Stufe ist Potenz eines Ganzen, und in diesem Zusammenhang ist sie geehrt. Über den einzelnen Stufen jedoch „schwebt die Idee der Totalität, die sich aber aus ihrem ganzen auseinandergeworfenen Bilde widerstrahlt und sich darin anschaut und erkennt;

Digitized by Google

und diese Totalität des ausgedehnten Bildes ist die Rechtfertigung des Einzelnen als eines Bestehenden". So müssen auch bei einem Volk als sittlicher Totalität alle Bestimmungen der sittlichen Verhältnisse, alle Teile der Verfassung und Gesetzgebung schlechthin durch das Ganze bestimmt sein und ein Gebäude bilden, in dem keine Verbindung und keine Zierde für sich a priori gewesen, sondern jede durch das Ganze geworden und ihm untertänig ist. Die Vernunft und der Menschenverstand und die Erfahrung, aus denen die bestimmten Gesetze herkommen, stellen somit kein formales Apriori dar, sondern es besteht allein „die lebendige Individualität eines Volkes, eine Individualität, deren höchste Bestimmtheiten wieder aus einer allgemeinen Notwendigkeit zu begreifen sind". Wie die Wissenschaft, so kann auch ein Volk als sittliches Individuum positiv werden dadurch, daß Bestimmtheiten einer Stufe fixiert und formell absolut gemacht werden. Gesetze, die einzelne Bestimmtheiten und Teile der Oberherrschaft des Ganzen entziehen und Ausnahmen des Einzelnen vom Allgemeinen konstituieren, „sind an sich etwas Negatives und Zeichen des beginnenden Todes, der für das Leben immer drohender wird, je mehr des Negativen und der Ausnahmen werden und diese Gesetze, welche auf diese Auflösung gehen, den wahren, welche die Einheit des Ganzen konstituieren, zu mächtig werden". Wenn die ein Ganzes organisierenden Gesetze nur noch für Teile Interesse haben und dadurch nicht eine lebendige Beziehung gegen das Ganze, sondern eine ihm fremde Gewalt und Herrschaft setzen, wenn dadurch kein lebendiges Band und keine innere Einheit mehr vorhanden ist, dann ergibt sich eine innerste Unwahrheit des Ganzen, die sich in der Wissenschaft der Philosophie, in der Sittlichkeit wie in der Religion kundtut. Die Philosophie nimmt also keineswegs das Besondere darum, weil es Besonderes ist, für ein Positives, sondern nur sofern es außer dem absoluten Zusammenhang des Ganzen als ein eigener Teil Selbständigkeit errungen hat. Es ist notwendig, daß die Individualität fortschreite, sich metamorphosiere und das der herrschenden Potenz Angehörige „erschwache und ersterbe", damit alle Stufen der Notwendigkeit an ihr als solche erscheinen; das Unglück der Periode des Über-

Digitized by Google

gangs aber, daß dieses Erstarken der neuen Bildung sich nicht von dem Vergangenen absolut gereinigt hat, ist es, worin das Positive besteht[106].

Die Philosophie der Sittlichkeit sieht nicht ohne weiteres mit dem Formalismus alles Besondere für zufällig und tot an, sondern lehrt die Notwendigkeit im Besonderen begreifen und läßt den Geist mit seinem lebendigen Leib verbunden sein. Aber sie erkennt auch, daß die Lebendigkeit der Individualität überhaupt nur eine formale Lebendigkeit ist, da die Notwendigkeit des Beschränkten nur ein Teil der Notwendigkeit, nicht die absolute totale Notwendigkeit ist und niemals eine völlige Übereinstimmung des absoluten Geistes und seiner Gestalt bedeutet. Die Idee der absoluten Sittlichkeit muß auch eine absolute, und zwar die schönste Gestalt besitzen, — und diese kann nicht etwa in der Gestaltlosigkeit eines Kosmopolitismus, in Formen eines Völkerstaates oder einer Weltrepublik bestehen, denn diese Abstraktionen und Formalitäten enthalten, wie Hegel Kant und Fichte gegenüber betont, das gerade Gegenteil der sittlichen Lebendigkeit. Da die absolute Idee „an sich selbst absolute Anschauung ist, so ist mit ihrer Konstruktion unmittelbar auch die reinste und freieste Individualität bestimmt, in welcher der Geist sich selbst vollkommen objektiv in seiner Gestalt anschaut und ganz, ohne Rückkehr zu sich aus der Anschauung, sondern unmittelbar die Anschauung selbst als sich selbst erkennt und eben dadurch absoluter Geist und vollkommene Sittlichkeit ist". Die vollkommene absolute Sittlichkeit wehrt zugleich das Negative dadurch von sich ab, daß sie dieses sich als objektiv und als Schicksal gegenüberstellt, und erhält ihr eigenes Leben von Negation gereinigt dadurch, daß sie ihm eine Gewalt und ein Reich durch das Opfer eines Teils ihrer selbst mit Bewußtsein einräumt, — wie das im Bild von der Tragödie des Sittlichen schon gekennzeichnet war.

Es ist wohl nicht zufällig, daß hier der Begriff des Schicksals wieder auftritt, der in der Frankfurter Lebensmetaphysik Hegels ebenso wie der Begriff des Lebens eine Rolle spielte, und daß sich das Problem der Positivität, das in den theologischen Arbeiten der Frankfurter Zeit so eingehend behandelt wurde, hier wieder

Digitized by Google

erhebt. Andererseits deutet die Abhandlung über das Naturrecht vorwärts auf das Werk, das den Abschluß von Hegels Jenenser Periode bildet und mit dem er nach den verschiedenen Entwürfen die endgültige Ausführung des mächtigen Gebäudes seines Systems beginnt, auf die „Phänomenologie des Geistes".

Digitized by Google

IV. DIE PHÄNOMENOLOGIE DES GEISTES

Die Eigenart von Hegels Philosophieren tritt in den Werken der ersten Jenenser Jahre schon deutlich hervor. Hegel entwickelt Grundzüge seines Systems und bildet die Methode der Dialektik immer mehr aus. Kant und Fichte gegenüber betont er den Standpunkt des absoluten Idealismus. Der Kritizismus ist ihm subjektiver Idealismus, bloße Verstandesphilosophie, einseitiger Apriorismus, der das dialektische Wesen des Lebens des Absoluten nicht erfaßt. Schelling gegenüber erweist er seine Selbständigkeit durch die Durchführung der dialektischen Methode, die die Gegensätze des Absoluten zu ihrem Recht kommen läßt, und durch die Höherstellung des Geistes über die Natur, wodurch das Absolute wesenhaft als Geist, als Vernunft sich dartut und die Natur eine Entwicklungsstufe im Leben des Geistes wird. Die Geistesphilosophie rückt damit in den Mittelpunkt.

Mit der Phänomenologie gewinnt der Systemgedanke bei Hegel deutliche Gestalt. Der Philosoph Hegel tritt jetzt als ausgereifter selbständiger Denker hervor. Ähnlich wie die Vorrede zu Kants Kritik der reinen Vernunft, so hat auch die Vorrede zur Phänomenologie des Geistes eine programmatische Bedeutung für Hegels Philosophie. Wie Kant danach gestrebt hatte, der Philosophie durch eine Kritik der Vernunft den Charakter der Wissenschaftlichkeit zu verleihen, so betont Hegel: „Die wahre Gestalt, in welcher die Wahrheit existiert, kann allein das wissenschaftliche System derselben sein. Daran mitzuarbeiten, daß die Philosophie der Form der Wissenschaft näherkomme, — dem Ziele, ihren Namen der Liebe zum Wissen ablegen zu können und wirkliches Wissen zu sein, — ist es, was ich mir vorgesetzt."[107] Mit dieser Forderung der Wissenschaftlichkeit setzt sich Hegel bewußt in Gegensatz zur Gefühlsphilosophie F. H. Jacobis und zu dem Irrationalismus der Romantik, aber auch in Gegensatz zur Identitätsphilosophie Schellings, die bei der ab-

Digitized by Google

strakten Allgemeinheit des Absoluten stehen bleibt, die das Absolute „die Nacht sein läßt, in der alle Kühe schwarz sind". Das Wahre ist nicht starre, objektive Substanz, als welche Spinoza das Absolute gefaßt hatte, auch nicht das Denken in abstrakter Allgemeinheit, wie es durch die Kantische Erkenntnistheorie in den Vordergrund gestellt wurde, es ist vielmehr das Sein, das wesentlich Subjekt ist, die lebendige Substanz, es stellt sich als Geist, als Vernunft dar. Wohl hatte auch Schelling substanzielles Sein und Denken zu vereinigen gesucht, aber seine intellektuelle Anschauung führte doch wieder in „die träge Einfachheit" zurück und stellte „die Wirklichkeit selbst auf eine unwirkliche Weise dar", wie Hegel sagt. Für Hegel handelt es sich also nicht darum, eine jenseits des denkenden Bewußtseins liegende objektive Substanz aufzufinden, wie es die alte Metaphysik anstrebte, aber auch nicht darum, nur in der abstrakten Sphäre des Denkens allgemeine Gesetzmäßigkeiten aufzudecken, er will vielmehr an dem Punkt ansetzen, wo Sein und Denken verbunden sind in einem lebendigen, gehaltvollen Gebilde. Kant war für Hegel dadurch, daß er vom Erkenntnissubjekt ausging und in diesem die Gesetzmäßigkeit suchte, nach der die Gegenstände der Erfahrung sich richten sollten, zu sehr auf der Seite des Subjekts stehen geblieben und in einen Formalismus, eine bloße Reflexionsphilosophie geraten, wie das Hegel schon in früheren Schriften zu zeigen gesucht hatte. Hegel will über die Abstraktheit des Denkens hinaus zu dem metaphysischen Wesensgehalt gelangen, dessen Seiten sowohl Sein wie Denken sind. Das Wahre ist ihm — darin bekundet sich gerade die Eigenart seiner philosophischen Einstellung — ein lebendiger, dialektischer Prozeß. Es ist „die Bewegung des Sichselbstsetzens oder die Vermittlung des Sichanderswerdens mit sich selbst", es ist „das Werden seiner selbst, der Kreis, der sein Ende als seinen Zweck voraussetzt und zum Anfange hat und nur durch die Ausführung und sein Ende wirklich ist."[108] Das Absolute ist demnach kein abstrakt allgemeines Ansich, kein bloßes durch das Denken gesetztes Prinzip. Das Ansich als abstrakte Allgemeinheit ist zwar die „ungetrübte Gleichheit und Einheit" des Lebens mit sich selbst, kennt aber keinen „Ernst mit dem Anderssein und der Entfrem-

Digitized by Google

dung sowie mit dem Überwinden dieser Entfremdung", und ist gerade darum nicht das ganze Absolute.

Schon aus solchen Bestimmungen ist zu ersehen, wie wenig man Hegel gerecht wird, wenn man meint, daß es ihm um eine abstrakte Logisierung zu tun sei. Er will vielmehr gerade die formalistische, abstrakte Denkweise früherer Philosophen überwinden, er will die Wesensverbindung zwischen dem Konkretwirklichen und dem Begriff aufdecken und dabei keineswegs die Lebendigkeit des Konkretwirklichen zerstören. Es besteht auch keine unüberbrückbare Kluft zwischen Hegels Lebensphilosophie in seiner Frankfurter Periode und seinem späteren System: er sucht überall die innere Bewegung des Lebens ihrem Sinn nach dialektisch zu erfassen, und das Leben ist ihm Leben des Absoluten. Es ist nicht zufällig, daß Hegel sich gerade in der Vorrede zur Phänomenologie — wie auch sonst manchmal — auf den großen Realisten Aristoteles beruft. Für Aristoteles ist die Wirklichkeit *ἐνέργεια* und die volle Aktualität *ἐντελέχεια*: tätige Bewegung, zielstrebiges Werden erblickt er im Seienden, eine durch den Zweck bestimmte Entwicklung. So ist auch für Hegel das Wahre ein sinnvolles Tun der Vernunft, ein Sichselbstwerden, kein totes Sein und kein zweckloses Spiel, sondern ein tätiges Sichdurchsetzen, ein Durchkämpfen, ein ernsthaftes Erarbeiten des Ziels.

Das Absolute ist demnach kein Allgemeinprinzip, das einfach am Anfang stünde, kein allgemeiner Grundsatz, aus dem alles abgeleitet werden müßte — solche dogmatische Konstruktionen, wie sie auch manche nachkantische Philosophen noch versuchten, verwirft Hegel —, sondern es ist das Ganze des Prozesses selbst, es kann nur als Resultat des Prozesses gewonnen werden. Das Wahre, sagt Hegel, ist das Ganze, und das Ganze ist nur „das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen." Seiner Natur nach läßt sich das Absolute nur als Prozeß, als Bewegung, als ein Sichselbstwerden, — nicht als starres Objekt, sondern als sich entwickelndes Subjekt, als Geist begreifen. Hegel will den Dualismus zwischen den Bestimmungen des sinnlichen Daseins und den Gedankenbestimmungen beseitigen, indem er sie nicht als starre Gegensätze gegenüberstellt, sondern indem er die Gedanken „flüssig" macht, sie in Bewegung setzt, so daß sie

Digitized by Google

dann erst sind, „was sie in Wahrheit sind, Selbstbewegungen, Kreise, das was ihre Substanz ist, geistige Wesenheiten", daß sie also nicht nur subjektive Denkbestimmungen sind, sondern eine objektive Seinsbedeutung besitzen. Das Element der Philosophie ist nicht das Abstrakte oder Unwirkliche, sondern „das Wirkliche, sich selbst Setzende und in sich Lebende, das Dasein in seinem Begriffe". Das Wahre als Prozeß ist geradezu „der bakchantische Taumel, an dem kein Glied nicht trunken ist; und weil er jedes, indem es sich absondert, ebenso unmittelbar auflöst, — ist er ebenso die durchsichtige und einfache Ruhe"[109]. Eben weil das Wahre nicht die Teilung und Abstraktion, sondern das Ganze ist, weil das Absolute erst „am Ende das ist, was es in Wahrheit ist", darum kann das Wissen auch nur im System der Wissenschaft seine vollkommene Darstellung, seine vollendete Wirklichkeit finden. Der Geist, der sich entwickelt als Geist weiß, ist die Wissenschaft, die Wissenschaft ist das organische Ganze, in dem die reinen Wesenheiten entfaltet sind.

Die Wissenschaft aber ist selbst natürlich nicht etwas von vornherein Fertiges, sie wird vielmehr, sie muß sich erzeugen, sie setzt sich zunächst dem natürlichen, unmittelbaren Selbstbewußtsein gegenüber und gestaltet sich unter Auseinandersetzung mit diesem, sie bekundet sich als Bildung des Geistes. Hegels Phänomenologie des Geistes gibt nun noch nicht die systematische Darstellung der Wissenschaft als solcher — das ist Aufgabe der Logik —, sondern sie zeichnet „das Werden der Wissenschaft überhaupt", den „Weg zur Wissenschaft", sie bietet die „Darstellung des erscheinenden Wissens". Damit ist aber nicht etwa eine psychologisch-genetische Betrachtungsweise gefordert; nicht darum handelt es sich, wie die Wissenschaft vom individualpsychologischen oder vom sozialpsychologischen Gesichtspunkt aus entsteht, sondern darum, welches die notwendigen logisch-dialektischen Stufen des Werdens der „Wissenschaft überhaupt" sind, und diese sind nicht empirischer Feststellung, sondern nur philosophischer Besinnung zugänglich, die das Werden als Selbstbewegung des Bewußtseins erfaßt. Das sinnliche Bewußtsein oder der unmittelbare Geist bildet sich zum eigentlichen Wissen, zur Wissenschaft, entfaltet sich damit selbst zu seinem eigenen Begriff, so wie der Embryo

Digitized by Google

erst eigentlicher Mensch wird, wenn die Vernunft in ihm ihre Wirklichkeit erreicht, indem sie sich zu dem macht, was sie an sich ist. Die Stufen oder Gestalten des Bewußtseins auf seinem Weg zur Wissenschaft sind Momente eines dialektischen Prozesses, durch den das Bewußtsein sich selbst in seiner begrifflichen Wesenheit entfaltet, durch den es seinen Inhalt als wissendes Bewußtsein gewinnt. Diese dialektische Bewegung, die das Bewußtsein, wie Hegel sagt, „sowohl an seinem Wissen als an seinem Gegenstande ausübt", ist die eigentliche „Erfahrung" des Bewußtseins. Die Phänomenologie des Geistes kann in diesem Sinn auch als Wissenschaft von „der Erfahrung des Bewußtseins" bezeichnet werden, nicht als ob sie empirischen Charakter trüge, sondern gerade weil sie die Wesensformen des Bewußtseins bis zur vollen Entfaltung im wissenschaftlichen Bewußtsein philosophisch beschreibt. Sie ist Vorbereitung der philosophischen Wissenschaft der Logik, kennzeichnet den Weg zur Wissenschaft, aber ist doch schon selbst auch Wissenschaft, sofern sie die notwendige Stufenfolge des Werdens der Wissenschaft dialektisch aufweist. In seiner „Logik" weist Hegel denn auch mehrfach auf die Phänomenologie zurück, ja er sagt, die Logik habe in gewisser Hinsicht die Phänomenologie, die als Wissenschaft des Bewußtseins den Begriff der Wissenschaft zum Resultat habe, zur Voraussetzung, denn die Phänomenologie zeige „die Notwendigkeit und damit den Beweis der Wahrheit des Standpunkts, der das reine Wissen ist", während die Logik als reine Wissenschaft das reine Wissen im ganzen Umfang seiner Entwicklung darstelle. Dem widerspricht es nicht, wenn Hegel auch sagt, die Phänomenologie stehe als Wissenschaft des erscheinenden Geistes „zwischen der Wissenschaft des Naturgeistes und des Geistes als solchen", — denn da handelt es sich um die Reihenfolge der Stufen des Geistes, und die Logik kann dann als die letzte Wissenschaft angesehen werden[110].

So kommt der Phänomenologie des Geistes eine eigenartige Stellung im System der Philosophie zu. Sie ist mehr als eine bloß vorbereitende Einführung oder als eine Vorstudie, aber sie ist doch noch nicht das System der philosophischen Wissenschaft. In der reinen Wissenschaft selbst breiten sich „die Momente des Geistes in der Form

Digitized by Google

der Einfachheit aus, die ihren Gegenstand als sich selbst weiß". Da wird nicht mehr der Gegensatz von Sein und Wissen vorausgesetzt, da stehen sich nicht mehr unmittelbares Bewußtsein und Gegenständlichkeit gegenüber, sondern da hat das Wissen seinen Gegenstand in sich selbst, offenbart sich „das Wahre in der Form des Wahren". Die Momente der Bewegung werden dann nicht nur als „bestimmte Gestalten des Bewußtseins" dargestellt, sondern als bestimmte Begriffe, die „die gegenständliche Form der Wahrheit und des wissenden Selbst in unmittelbarer Einheit" vereinigen als die „organische in sich selbst gegründete Bewegung" der Begriffe. Die Phänomenologie aber geht vom Negativen aus, vom unmittelbaren Bewußtsein, das noch kein vollendetes Wissen ist, dem der Gegenstand noch als etwas Fremdes entgegentritt, das es sich erst aneignen muß. Die Wesenseigentümlichkeit des Geistes besteht nach Hegel gerade darin, daß der Geist Gegenstand, Anderes werden und dieses Anderssein aufheben, durch das Andere zu sich selbst zurückkehren kann. Erfahrung ist dann die Bewegung, „worin das Unmittelbare, das Unerfahrene, d. h. das Abstrakte, es sei des sinnlichen Seins oder des nur gedachten Einfachen, sich entfremdet und dann aus dieser Entfremdung zu sich zurückgeht und hiermit jetzt erst in seiner Wirklichkeit und Wahrheit dargestellt, wie auch Eigentum des Bewußtseins ist".[111] Man könnte nun annehmen, man brauche doch nicht von dem Negativen auszugehen, man könne doch ohne weiteres mit dem Wahren beginnen und das System der Wissenschaft habe nicht die Phänomenologie als Einleitung nötig. Vielfach hat man so allerdings Hegels Phänomenologie des Geistes als eine entbehrliche Zugabe zum System oder als eine Vorstufe betrachtet, die mehr für die Entwicklungsgeschichte des Hegelschen Systems bedeutsam wäre als für den Sachgehalt dieses Systems selbst. Aber die Phänomenologie ist in Wahrheit fest mit dem Systemganzen verbunden. Hegel will gerade nicht einen irgendwie dogmatisch angenommenen ersten Grundsatz an die Spitze seiner Philosophie setzen und sich auch nicht auf ein besonderes Vermögen intellektueller Anschauung berufen, er betont vielmehr, daß wahre Gedanken und wissenschaftliche Einsicht „nur in der Arbeit des Begriffs" gewonnen wer-

Digitized by Google

den können, er will aus dem Philosophieren wieder „ein ernsthaftes Geschäft" machen. Und weil er die „Anstrengung des Begriffs" auf sich nehmen will, nimmt er die Wahrheit nicht als eine ausgeprägte Münze, „die fertig gegeben und so eingestrichen werden kann", sondern er sucht sie zu erarbeiten, indem er von dem Falschen, dem Negativen ausgeht, das vorhanden ist, und die notwendige dialektische Bewegung zum Wahren hin beschreibt. So ist dann das System der Wissenschaft nicht nur durch seinen sachlichen Zusammenhang in sich gefestigt, sondern es ist auch die Wissenschaft selbst aus ihrem Werden vom unwissenschaftlichen Bewußtsein heraus gerechtfertigt. Hegel will nicht so tun, als ob es nur die reine philosophische Sphäre gäbe, zu der man sich etwa durch Intuition einfach erheben könne. Er weist vielmehr nachdrücklich darauf hin: „Noch gibt es ein Falsches", er erklärt: „man kann wohl falsch wissen", und er scheut sich nicht zu zeigen, wie vom Falschen aus der Weg zur Wahrheit führen kann und führen muß. Das Negative besteht in der Ungleichheit zwischen dem Ich und dem Gegenstand als der Substanz im Bewußtsein, die Einheit von Bewußtsein und Gegenstand ist da noch nicht gefunden. Falsches Wissen bedeutet, daß das Wissen in Ungleichheit mit seiner Substanz ist, und Wahrheit ist die gewordene Gleichheit. Aber im Wahren als solchem ist die Ungleichheit als das Negative selbst noch unmittelbar enthalten, wenn es auch nicht als Falsches ein Moment oder Bestandteil des Wahren ausmacht, sondern als Andersgewordenes, denn das Wahre ist nicht ein totes Positives, sondern ein Sichselbstbewegendes, in dem auch das Negative zu seinem Recht kommt. Das Leben des Geistes ist nicht das Leben, das sich vor dem Tode scheut, sondern der Geist gewinnt seine Wahrheit nur, indem er in der absoluten Zerrissenheit sich selbst findet. Man kann nicht das Ziel, nämlich die Einsicht des Geistes in das Wissen, erreichen, ohne die Mittel zu wollen. Der Weg zur Wissenschaft ist in der Weltgeschichte durchgemacht worden, und das einzelne Individuum muß ihn für sich durchmachen: die notwendigen Momente dieses Wegs sind Gestalten des Bewußtseins. Die Reihe der Gestaltungen, die das Bewußtsein durchläuft, ist die „Geschichte der Bildung des Bewußtseins selbst zur Wissenschaft".[112]

Digitized by Google

Gerade aus der Phänomenologie läßt sich auch ersehen, wie wenig es Hegel um eine bloße Konstruktion und Schematisierung zu tun ist. Die dialektische Methode bedient sich nicht eines leeren Schemas der Triplizität, sondern sie will „die wahrhafte Form in ihrem wahrhaften Inhalt" aufstellen. Scharf wendet sich Hegel gegen den Formalismus, der ein lebloses, abstraktes Schema benutzt und die wissenschaftliche Organisation zu einer bloßen Tabelle macht, der das „innere Leben" und die „Selbstbewegung seines Daseins" nicht erfaßt. Fichtes und Schellings Verwendung des Schemas der Triplizität wird damit abgewiesen. Die dialektische Methode will nicht äußere Bestimmungen liefern, will nicht ein Schema äußerlich dem Dasein aufkleben, sondern sie faßt Dasein in seinem Begriff; die sich selbst bewegende Seele des erfüllten Inhalts organisiert das eigene Leben des Begriffs, sie überwindet den Gegensatz von Denken und Sein. Der „tabellarische Verstand" gibt mit seinem Schematisieren nur eine „Inhaltsanzeige", ohne den Inhalt selbst zu liefern, er geht nicht auf den immanenten Inhalt der Sache ein, sondern übersieht „immer das Ganze und steht über dem einzelnen Dasein, von dem er spricht, d. h. er sieht es gar nicht". Das wissenschaftliche, philosophische Erkennen dagegen fordert, „sich dem Leben des Gegenstandes zu übergeben oder, was dasselbe ist, die innere Notwendigkeit desselben vor sich zu haben und auszusprechen". In „die Materie versenkt und in deren Bewegung fortgehend, kommt es in sich selbst zurück, aber nicht eher als darin, daß die Erfüllung oder der Inhalt sich in sich zurücknimmt, zur Bestimmtheit vereinfacht, sich selbst zu einer Seite des Daseins herabsetzt und in seine höhere Wahrheit übergeht". Der Inhalt zeigt dann seine Bestimmtheit „nicht von einem anderen empfangen und aufgeheftet", „sondern er gibt sie sich selbst und rangiert sich aus sich zum Momente und zu einer Stelle des Ganzen".[113] Das Erkennen ist demgemäß für Hegel nicht ein bloßes Werkzeug, durch das man sich des Wahren, des Absoluten bemächtigt, auch nicht ein passives Medium, durch das die Wahrheit zu uns gelangt, sonst würde ein unüberbrückbarer Dualismus zwischen dem Erkennen und dem Absoluten als seinem Gegenstand vorausgesetzt, und das Erkennen er-

Digitized by Google

faßte das Absolute dann doch nicht, wie es an sich ist, es nähme nur Formierungen und Veränderungen vor und gelangte dadurch nie zu seinem Ziel. Ebensowenig kann sich Hegel mit den Kantischen Lehren von den Anschauungsformen und Kategorien begnügen, die doch nur ein Erkennen innerhalb der Grenzen der Erscheinungswelt ermöglichen und das Ding an sich unberührt lassen, denn auch da bleibt der Dualismus, und das Erkennen hat nur eine formale Bedeutung. Hegel aber will im Begriff ein „Wissen des Inhalts" gewinnen, ihm ist die Form „das einheimische Werden des konkreten Inhalts selbst". Sein und Begriff sind eben nicht getrennt, das Vernünftige ist „der Rhythmus des organischen Ganzen", und darin besteht die logische Notwendigkeit. Das konkrete Dasein erhebt sich in seiner dialektischen Selbstbewegung „zur logischen Form", es ist „unmittelbar logisches Dasein", die logische Form ist ihm also nicht äußerlich als bloße Form aufgeheftet. Die dialektische Bewegung des Geistes selbst ist das Erkennen.

A. DAS BEWUSSTSEIN

Die großen Stufen oder Formen, in denen sich das Bewußtsein zum Wissen entfaltet, sind nun 1. das Bewußtsein, 2. das Selbstbewußtsein und 3. die Vernunft. Es sind die logisch notwendigen Stufen, die auch der Weltgeist in der Geschichte durchlaufen muß, um zu seiner Wesensbildung als Geist zu gelangen. Die Form des B e w u ß t s e i n s, in der sich das erscheinende Wissen zunächst bekundet, ist diejenige der s i n n l i c h e n G e w i ß h e i t als des unmittelbaren Wissens, des Meinens. Die sinnliche Gewißheit ist an konkretem Inhalt reich, aber sie ist doch dem logischen Inhalt nach betrachtet die „abstrakte und ärmste Wahrheit", denn sie sagt von der Sache nur aus, daß sie i s t, ihre Wahrheit enthält nur das reine Sein, im Bewußtsein ist dabei nur das reine Ich als Dieses und ebenso der Gegenstand als reines Dieses. Aber in der sinnlichen Gewißheit ergibt sich bei näherer Prüfung die eigentümliche Paradoxie, daß in der scheinbaren Unmittelbarkeit doch weder das Ich noch der Gegenstand unmittelbar erfaßt werden, daß vielmehr das Ich die Gewißheit nur vermittelt durch ein anderes, näm-

Digitized by Google

lich die Sache, hat und daß die Sache nur durch ein anderes, nämlich durch das Ich, zur Gewißheit kommt. Und wenn in der sinnlichen Gewißheit Gegenstand und Ich konkret Einzelnes zu sein scheinen, so zeigt sich, daß die Wahrheit beider gerade nur ein reines, abstraktes Sein, ein Allgemeines ist; es bleibt nur das leere, gleichgültige Jetzt oder Hier und das leere Ich: das Wesen der sinnlichen Gewißheit liegt weder in dem Gegenstand noch in dem Ich, sondern beides sind nur Momente des Ganzen. Die Momente werden aufgehoben in der dialektischen Bewegung, in dem Aufzeigen, dem Erfahren, daß das Jetzt oder Hier in Wahrheit eine Vielheit von Jetzt oder Hier, ein Allgemeines ist. Die Dialektik der sinnlichen Gewißheit ist nichts anderes als die einfache Geschichte ihrer Bewegung oder ihrer Erfahrung, und die sinnliche Gewißheit ist „selbst nichts anderes als nur diese Geschichte".[114] Es ist mit der sinnlichen Gewißheit keineswegs, wie es die Alltagsmeinung des naiven sensualistischen Realismus darstellt, die absolute Wahrheit des Daseins individueller, konkreter Einzeldinge verbürgt, vielmehr wird von dem Gegenstand jeweils nur das Allerallgemeinste ausgesagt, da alle Gegenstände einzelne Dinge sind, und die Wahrheit der sinnlichen Gewißheit besteht nur darin, daß das Hier aufgezeigt wird als ein einfaches Zusammen vieler Hier, als ein Allgemeines.

Damit aber, daß die sinnliche Gewißheit, die ein Dieses nehmen will, ihre Wahrheit vielmehr in dem Allgemeinen findet, wird sie zur W a h r n e h m u n g , die das Allgemeine zum Prinzip macht, indem sie den Gegenstand so nimmt, wie er an sich ist, d. h. als Allgemeines überhaupt. In der Wahrnehmung erscheint der Gegenstand, das Wahrgenommene als das Wesentliche, Sichselbstgleiche, das wahrnehmende Bewußtsein als das Unwesentliche, Veränderliche. Das Allgemeine drückt sich am Gegenstand darin aus, daß es als Ding von vielen Eigenschaften gesetzt wird, und zwar ist das Ding 1. „die gleichgültige passive Allgemeinheit, das Auch der vielen Eigenschaften oder vielmehr Materien", sofern die Eigenschaften gleichgültig gegeneinander und frei sind, sich nur auf ein allgemeines Medium beziehen, es ist 2. aber auch das Eins als die Negation, die ausschließende Einheit, das Ding, das sich auf sich selbst bezieht und anderes ausschließt, und

Digitized by Google

es ist 3. die Beziehung der zwei ersten Momente, das Eins, das in die Vielheit ausstrahlt, die Synthese, in der das Eins und die reine Allgemeinheit unterschieden und miteinander zusammengeschlossen sind. Das wahrnehmende Bewußtsein aber hebt in der Bewegung der Erfahrung die Wahrnehmung selbst auf, indem es abwechslungsweise sowohl sich selbst als auch das Ding zu einem reinen Eins ohne Vielheit oder zur zusammenhanglosen Vielheit des Auch macht, indem es also den Widerspruch der Einzelheit und der Allgemeinheit nicht überwindet. Die Wahrnehmung gewinnt nur eine sinnliche, mit einem Gegensatz affizierte Allgemeinheit, die nicht die wahrhaft sich selbst gleiche sein kann. Erst auf einer höheren Stufe wird eine wesentliche Einheit von Einzelheit und Allgemeinheit erreicht, wenn nämlich das Bewußtsein über die Wahrnehmung hinaus in das Reich des Verstandes eintritt, zu Gedanken kommt und die unbedingte Allgemeinheit als Gegenstand durch den Verstand erfaßt. Der sogenannte gesunde Menschenverstand, der sich auf die Wahrnehmung stützt, verfällt in den Fehler, daß er meint, „es immer mit ganz gediegenem Stoffe und Inhalt zu tun zu haben", und sich zum Spiel leerer Abstraktionen der Einzelheit und der Allgemeinheit macht, daß er das Widerspruchsvolle, die dialektische Bewegung in der Wahrnehmung nicht erkennt, da er immer nur der einen Bestimmtheit sich bewußt ist und dann der entgegengesetzten. Er wirft der Philosophie vor, sie habe es nur mit Gedankendingen zu tun, wogegen man sagen muß: die Philosophie „hat in der Tat auch damit zu tun und erkennt sie für die reinen Wesen, für die absoluten Elemente und Mächte; aber damit erkennt sie dieselben zugleich in ihrer Bestimmtheit und ist darum Meister über sie, während jener wahrnehmende Verstand sie für das Wahre nimmt und von ihnen aus einer Irre in die andere geschickt wird".[115] Die Widersprüche, in die sich der Wahrnehmungsempirismus verwickelt, werden aufgehoben auf der höheren Stufe des Verstandes, wo der Inhalt, den die Wahrnehmung für wahr gehalten hat, als zur Form gehörend erkannt und aufgelöst wird.

Die dialektische Bewegung der Wahrnehmung führt noch nicht dazu, daß das Bewußtsein sich selbst als Begriff erfaßt, daß es im Gegenstand sich selbst erkennt,

Digitized by Google

vielmehr hat es dabei nur das gegenständliche Wesen zum Inhalt. Der Verstand gewinnt den Begriff des Wahren „als an sich seiendes Wahres, das noch nicht Begriff ist." Das Bewußtsein verhält sich diesem gegenständlichen unbedingten Allgemeinen gegenüber noch rein rezeptiv, es nimmt an dem Gegenstand noch keinen Anteil: das Reich des Verstandes ist als vom Wahrnehmungsding aus entstanden noch durchaus gegenständlich aufgefaßt. Der Verstand beseitigt den Widerspruch zwischen Einzelheit und Allgemeinheit, der beim Wahrnehmungsding vorhanden war, indem er das allgemeine Medium in ungetrennter Einheit mit der Vielheit sein und die Einheit sich unmittelbar in der Vielheit entfalten läßt: er setzt den Begriff der Kraft als das unbedingt Allgemeine, das die unterschiedenen Momente als unterschiedene trägt. Die Ausbreitung der selbständigen Materien in ihrem Sein ist die Äußerung der Kraft, die eigentliche Kraft selbst ist die in sich zurückgedrängte Kraft, die sich äußern muß, die aber auch in der Äußerung in sich seiende Kraft ist. Die Bewegung der Vernichtung des Widerspruchs hat also eine gegenständliche Form als Bewegung der Kraft, und deren Resultat ist das unbedingte Allgemeine als Inneres der Dinge. Indem die Kraft sich notwendig äußert, hat sie ein Anderes an sich, das sie zur Äußerung wie zur Rückkehr in sich selbst sollizitiert: die Einheit der Kraft muß in die Zweiheit herausgehen, die inhaltlichen Unterschiede der in sich reflektierten Kraft und des Mediums der Materien wie die formalen Unterschiede der tätigen oder sollizitierenden und der passiven oder sollizitierten Kraft treten hervor, ein Spiel der Kräfte entsteht. Aber diese Momente sind nicht an zwei eigene, selbständige Substanzen verteilt, die sich nur eine entgegengesetzte Spitze böten, vielmehr liegt das Wesen jedes Moments darin, daß jedes nur durch das andere ist, und daß jedes das, was es so ist, unmittelbar nicht mehr ist. Die wirkliche Kraft als für sich seiend ist die von der Äußerung freie in sich zurückgedrängte Kraft, aber diese Bestimmtheit ist selbst nur ein Moment der Äußerung. Als Wahrheit der Kraft bleibt nur der Gedanke, der Begriff der Kraft; die Momente ihrer Wirklichkeit, ihre Substanzen und ihre Bewegung stürzen „in eine ununterschiedene Einheit zusammen", die Realisie-

Digitized by Google

rung der Kraft ist zugleich Verlust der Realität, die Kraft ist dann nur Gegenstand des Verstandes, sie ist „die Allgemeinheit, welche der Verstand zuerst oder unmittelbar als ihr Wesen erkennt und welche sich auch als ihr Wesen an ihrer seinsollenden Realität, an den wirklichen Substanzen erweist".[116] Durch das Spiel der Kräfte hindurch erblickt der Verstand jetzt gleichsam das Innere der Dinge.

Das Spiel der Kräfte als entwickeltes Sein der Kraft ist Erscheinung, die zwischen dem Verstand und dem Innern der Dinge die Mitte darstellt. Der gegenständlichen verschwindenden Erscheinung der sinnlichen Welt tritt damit gegenüber eine vom Gegensatz des Allgemeinen und Besonderen gereinigte, für den Verstand gewordene, übersinnliche Welt als die wahre Welt. Das Innere oder übersinnliche Jenseits ist zunächst ein reines Jenseits für das Bewußtsein, ein Leeres, das nicht erkannt werden kann. Aber da es aus der Erscheinung herkommt, ist die Erscheinung sein Wesen und seine Erfüllung, bedeutet das Übersinnliche das Sinnliche, so wie es in Wahrheit ist. Das Einfache und Wahre an dem Spiel der Kraft ist das Gesetz der Kraft, die übersinnliche Welt wird zum ruhigen Reich der Gesetze, das zwar jenseits der wahrgenommenen Welt liegt, aber in ihr „ebenso gegenwärtig und ihr unmittelbares stilles Abbild" ist. Doch füllt es die Erscheinung nicht ganz aus, es bleibt der Erscheinung für sich eine Seite, die nicht im Innern ist: das Gesetz ist so noch nicht als Erscheinung, als aufgehobenes Fürsichsein gesetzt, es hat den Unterschied nur als allgemeinen, unbestimmten. Dem Begriff des Gesetzes oder dem allgemeinen Gesetz treten die vielen bestimmten Gesetze gegenüber, so dem allgemeinen Attraktionsgesetz das Fallgesetz für irdische Körper und das Gesetz der Bewegung der Planeten. In der wahren Bedeutung muß dann der reine Begriff des Gesetzes als absolut Einfaches die Unterschiede, die am Gesetz als solchem vorhanden sind, selbst wieder in das Innere zurückgehen lassen; diese in sich zurückgezogene einfache Einheit ist die innere Notwendigkeit des Gesetzes. Diese aber ist die eigene Notwendigkeit des Verstandes: die Bewegung, durch die der Verstand die Momente der Notwendigkeit unterscheidet, ihren Unterschied ausdrückt und dann sogleich aufhebt, ist das Erklären. Ein Gesetz wird aus-

Digitized by Google

gesprochen, von ihm wird das an sich Allgemeine oder der Grund unterschieden als die Kraft, die das Wesen des Gesetzes ausmacht, wobei aber dann der Grund ganz so beschaffen ist wie das Gesetz und der Unterschied als Unterschied der Sache wieder zurückgenommen wird. Das Erklären ist so eine tautologische Bewegung, die nur im Verstand vor sich geht, aber kein Wechsel der Sache selbst ist. Aber da der Begriff als Begriff des Verstandes dasselbe ist wie das Innere der Dinge, greift das Prinzip des Wechsels auch auf das ruhige Reich der Gesetze über, das damit in sein Gegenteil umgekehrt wird und als „verkehrte Welt" sich darstellt. Faßt man diesen Gegensatz als inneren Unterschied, läßt man das ruhige Reich der Gesetze und die ihm entgegengesetzte übersinnliche verkehrte Welt in einer Einheit aufgehoben sein, so wird das Einfache des Gesetzes zur Unendlichkeit oder zum absoluten Begriff. Darin sind die drei Momente des Gesetzes enthalten: 1. es ist ein Sichselbstgleiches, das aber der Unterschied an sich ist, 2. es besteht das Entzweite, das die im Gesetz vorgestellten Teile ausmacht, 3. beide unterschiedene Momente sind nur eine Einheit. Die Unendlichkeit ist sich selbst gleich, und die Unterschiede sind Unterschiede, die keine sind; sie bezieht sich auf sich selbst, aber dies Beziehen auf sich selbst ist ein Entzweien; die Entzweiten sind jedoch an und für sich selbst schon jedes sein Gegenteil, das Andere ist mit dem Einen zugleich ausgesprochen, und damit ist das Anderssein wieder aufgehoben. Diese einfache Unendlichkeit oder der absolute Begriff ist, so sagt Hegel, „das einfache Wesen des Lebens, die Seele der Welt, das allgemeine Blut zu nennen, welches allgegenwärtig durch keinen Unterschied getrübt noch unterbrochen wird, das vielmehr selbst alle Unterschiede ist so wie ihr Aufgehobensein, also in sich pulsiert, ohne sich zu bewegen, in sich erzittert, ohne unruhig zu sein".[117] Der dialektische Begriff ist damit gewonnen, der die Momente nicht als starre, getrennte, faßt, sondern die Bewegung des Sichaufhebens der Gegensätze enthält. Indem nun dieser Begriff der Unendlichkeit Gegenstand des Bewußtseins ist, ist das Bewußtsein Bewußtsein des Unterschiedes wie auch der unmittelbaren Aufhebung dieses Unterschiedes, es ist Unterscheiden des Ununterschiedenen oder Selbst-

Digitized by Google

bewußtseins. Eine neue Gestalt oder Form des Bewußtseins tritt damit auf, welche das, was in sinnlicher Hülle Gegenstand ist, in seiner wesentlichen Gestalt als reinen Begriff erfaßt. Das Innere der Dinge und der Verstand als das schauende Innere sind nun zusammengefallen, und damit ist auch die Erscheinung als Mitte zwischen den Extremen verschwunden. Der Vorhang ist „vor dem Innern weggezogen und das Schauen des Innern in das Innere vorhanden, das Schauen des ununterschiedenen Gleichnamigen, welches sich selbst abstößt, als unterschiedenes Inneres setzt, aber für welches ebenso unmittelbar die Ununterschiedenheit beider ist, das Selbstbewußtsein". Das Wissen ist Wissen des Bewußtseins von sich selbst, und dieses Wissen enthält die Wahrheit der Vorstellung der Erscheinung und ihres Innern. Aber, so betont Hegel denen gegenüber, die glauben, daß man ohne weiteres das Innere erschauen könne, dies Wissen ist „selbst nur Resultat einer umständlichen Bewegung, wodurch die Weisen des Bewußtseins: Meinen, Wahrnehmung und der Verstand, verschwinden".[118]

B. DAS SELBSTBEWUSSTSEIN

Bei den Weisen des Meinens, der Wahrnehmung und des Verstandes war dem Bewußtsein das Wahre ein Anderes als es selbst, auf der höheren Stufe des S e l b s t b e w u ß t s e i n s ist es sich selbst das Wahre; das „einheimische Reich der Wahrheit" ist damit gefunden. Der Gegenstand steht nun nicht mehr dem Bewußtsein als etwas Fremdes, Selbständiges gegenüber wie bei der sinnlichen Gewißheit als Dieses, bei der Wahrnehmung als Einzelding und sinnlich Allgemeines, bei dem Verstand als Gesetz, als leeres Inneres, — sondern er liegt im Bewußtsein selbst, und die von Meinung, Wahrnehmung und Verstand fixierten Stufen der Gegenständlichkeit werden zu „Momenten" des Selbstbewußtseins, zu Abstraktionen oder Unterschieden, welche durch das Bewußtsein selbst zugleich aufgehoben werden. Das Selbstbewußtsein hat einen doppelten Gegenstand: einerseits den unmittelbaren Gegenstand, denjenigen der sinnlichen Gewißheit und des Wahrnehmens, der aber für das Selbstbewußtsein ein Negatives ist, andererseits sich

Digitized by Google

selbst, sein wahres Wesen, zu dem es hinstrebt. Es enthält in sich den Gegensatz seiner Erscheinung und seines wahren Wesens, der Einheit des Selbstbewußtseins mit sich selbst, und es stellt sich als die „Bewegung" dar, in der dieser Gegensatz aufgehoben wird, d. h. es ist Begierde, es ist nicht ein bloß gegenständliches Hinnehmen, wie es die Stufen des gegenständlichen Bewußtseins zeigten, sondern ein aktives, praktisches Verhalten, ein Streben. So wie das Bewußtsein derart „in sich zurückgegangen" ist, so ist es auch der Gegenstand, er wird als Gegenstand der unmittelbaren Begierde „Leben", ein selbständiges Lebendiges. Das Leben ist einmal Entfaltung und Bestehen selbständiger Gestalten, aber es ist als Prozeß auch das Aufheben der Gestalt, ein Entzweien und Gliedern, d. h. das Setzen der Individualität, es ist demnach ein Kreislauf, „das sich entwickelnde und seine Entwicklung auflösende und in dieser Bewegung sich einfach erhaltende Ganze".[119] Hier tritt deutlich hervor, wie die dialektische Bewegung für Hegel Bewegung des Lebens ist und wie die Phänomenologie mit diesem Lebensbegriff auf die Metaphysik der Frankfurter Zeit zurückverweist. Indem so der Weg von der unmittelbaren Einheit durch die Momente der Gestaltung und des Prozesses zur in sich zurückgekehrten Einheit führt, wird die Einheit zum Allgemeinen, das alle die Momente als aufgehobene enthält, zur einfachen Gattung, die nicht für sich als Leben existiert, sondern bezogen auf ein Anderes, das Bewußtsein. Das Selbstbewußtsein ist das andere Leben, für das die Gattung und das für sich selbst Gattung ist, es hat sich zunächst als einfaches, reines Ich zum Gegenstand, und seine Erfahrung ist die Entfaltung und Bereicherung, wie sie an den Momenten des Lebens sich darstellt. Als Begierde vernichtet es den selbständigen Gegenstand und gewinnt dadurch die Gewißheit seiner selbst. Aber die erreichte Gewißheit ist selbst bedingt durch den Gegenstand, es muß dies Andere sein, damit Aufheben sein kann, und so „erzeugt" das Selbstbewußtsein den Gegenstand immer wieder wie auch die Begierde. Damit wird der Gegenstand selbst Selbstbewußtsein, lebendiges Selbstbewußtsein, d. h. Ich sowohl wie Gegenstand, das Selbstbewußtsein findet seine Befriedigung nur in einem anderen Selbstbewußtsein, es

Digitized by Google

wird Geist. Hier in dem Selbstbewußtsein als dem Begriff des Geistes hat das Bewußtsein „seinen Wendungspunkt, auf dem es aus dem farbigen Scheine des sinnlichen Diesseits und aus der leeren Nacht des übersinnlichen Jenseits in den geistigen Tag der Gegenwart einschreitet".[120] Auch hier betont Hegel wieder, wie es sich für ihn nicht um das bloß sinnlich empirisch Wahrgenommene und auch nicht um das rational erfaßbare abstrakt Allgemeine handelt, sondern um das Lebendig-Ideelle, — der Idealismus des Geistes will gerade die Einseitigkeiten der Betrachtungsweise des Wahrnehmungsempirismus wie derjenigen des Rationalismus überwinden.

Indem das Selbstbewußtsein nun an und für sich nur für ein Anderes ist, ist es nur als ein Anerkanntes, und die Bewegung der Anerkennung ist die gedoppelte Bewegung beider Selbstbewußtsein; eine einseitige Bewegung würde nicht zum Ziel führen, ein gedoppeltes Tun, d. h. Tun des Anderen und Tun durch sich selbst, ist nötig. Ein Streit der entgegengesetzten Selbstbewußtseine entsteht, das für sich seiende selbständige Bewußtsein tritt dem unselbständigen, für ein Anderes seienden Bewußtsein gegenüber. Hegel bezeichnet diese beiden Gestalten des Bewußtseins als „Herrschaft und Knechtschaft". Aber Herrschaft ist in ihrem bloßen Fürsichsein „reine negative Macht", ist bloße Negation oder Genuß, während das Bearbeiten des selbständigen Gegenstandes dem Knechte überlassen bleibt; das unwesentliche, unselbständige Bewußtsein erscheint so als der Gegenstand, der dem selbständigen Bewußtsein die Gewißheit seiner selbst gibt. Und die Knechtschaft wird in ihrer Vollbringung zum Gegenteil ihres unmittelbaren Seins, nämlich zur wahren Selbständigkeit. Das Verhältnis von Herrschaft und Knechtschaft kehrt sich also um. Durch die Arbeit kommt das Bewußtsein zur Anschauung des selbständigen Seins als seiner selbst, bildet es sich, denn die Arbeit ist „gehemmte Begierde, aufgehaltenes Verschwinden, oder sie bildet". Das Wiederfinden des Bewußtseins durch sich selbst wird „eigner Sinn, gerade in der Arbeit, worin es nur fremder Sinn zu sein schien".[121] In bedeutungsvoller Weise hebt Hegel hier hervor, wie das Sichbilden ein Arbeiten, ein Ringen des

Digitized by Google

Bewußtseins mit sich selbst und seinem Gegenstand ist, wie dazu eine Über- und Unterordnung nötig ist und wie die Selbständigkeit, der eigene Sinn erst aus dem Zustand der Unselbständigkeit erkämpft und erarbeitet werden muß.

Das Selbstbewußtsein gewinnt so eine neue Gestalt, es wird freies oder denkendes Selbstbewußtsein, ein Selbstbewußtsein, dessen Wesen in der Unendlichkeit oder der reinen Bewegung des Bewußtseins besteht. Denken ist nicht bloßes Vorstellen, wo der Gegenstand etwas Anderes ist als das Bewußtsein, sondern Denken bewegt sich in Begriffen, die zugleich Seiendes sind und unmittelbar meinem Bewußtsein angehören. „Im Denken bin ich frei, weil ich nicht in einem Anderen bin, sondern schlechthin bei mir selbst bleibe, und der Gegenstand, der mir das Wesen ist, in ungetrennter Einheit mein Fürmichsein ist; und meine Bewegung in Begriffen ist eine Bewegung in mir selbst."[122] Die Freiheit des Selbstbewußtseins als Freiheit im Gedanken, d. h. als abstrakte, noch nicht lebendige Freiheit, ist nach Hegel historisch im Stoizismus in Erscheinung getreten; im Skeptizismus dagegen wird die Negativität des freien Selbstbewußtseins durch die Erfahrung offenbar, indem das Denken zu einem das Sein vernichtenden Denken wird. Der Skeptizismus macht durch das Negieren der Unterschiede das Bewußtsein zu einem sich in sich selbst widersprechenden Bewußtsein. Wird das Bewußtsein sich dieses seines inneren Widerspruchs, seiner Verdoppelung in ein sich befreiendes, sich selbstgleiches und in ein sich verwirrendes und verkehrendes Bewußtsein dieser seiner Entzweiung bewußt, so erhält es die Gestalt des „unglücklichen Bewußtseins". Dieses Bewußtsein stellt das einfache, unwandelbare Wesen dem vielfach wandelbaren Unwesentlichen gegenüber, ist erfüllt vom Schmerz über das Dasein und Tun, indem es nur die eigene Nichtigkeit fühlt, und sucht sich darüber hinaus zum Unwandelbaren zu erheben. Durch die Gestaltung erhält das Unwandelbare aber die Gestalt der Einzelheit, wird es erst recht zu einem fremden Wirklichen, einem Jenseits. Das wandelbare Bewußtsein muß nun Beziehung zu dem gestalteten Unwandelbaren gewinnen, muß eine Vereini-

Digitized by Google

gung im Einssein zu erreichen suchen. Bei dieser Bewegung tritt ein dreifaches Verhältnis des Bewußtseins zum gestaltenden Jenseits zutage: 1. als reines Bewußtsein, als Gemüt, das die Bewegung einer unendlichen Sehnsucht hat, der doch das Wesen ein unerreichbares Jenseits ist, dessen Denken „das gestaltlose Sausen des Glockengeläutes oder eine warme Nebelerfüllung, ein musikalisches Denken" ist, kein Denken in Begriffen, 2. als frommes Bewußtsein, als einzelnes Wesen, das als Wirkliches, aber als innerlich gebrochenes Wirkliches auftritt und in einem äußeren Tun und Genießen ein Verhältnis zum Ansichsein zu erlangen sucht, 3. als Bewußtsein seines Fürsichseins, als Bewußtsein, das sich als wirkliches und wirkendes Bewußtsein erfahren hat, das in sich selbst zurückkehrt, das sein Einzelsein und sein Tun aufhebt, vernichtet, und doch gerade bei dieser Aufhebung das Bewußtsein seiner Einheit mit dem Unwandelbaren gewinnt. Aufopferung und Selbstentäußerung aber haben nur eine negative Bedeutung.

C. DAS ABSOLUTE SUBJEKT

1. GEWISSHEIT UND WAHRHEIT DER VERNUNFT

Schlägt das negative Verhältnis zum Anderssein, wie es beim unglücklichen Bewußtsein hervortrat, in ein positives um, dann erhält das Bewußtsein die Gewißheit, „in seiner Einzelheit absolut an sich oder alle Realität zu sein", d. h. das Bewußtsein wird über die Stufen des Bewußtseins und des Selbstbewußtseins zur Stufe der Vernunft erhoben. Als Vernunft ist das Bewußtsein seiner selbst als der Realität gewiß, sein Denken ist ihm unmittelbar selbst die Wirklichkeit, es steht auf dem Standpunkt des Idealismus. „Es ist ihm, indem es sich so erfaßt, als ob die Welt erst jetzt ihm würde; vorher versteht es sie nicht, es begehrt und bearbeitet sie, zieht sich aus ihr in sich zurück und vertilgt sie für sich und sich selbst als Bewußtsein — als Bewußtsein derselben als des Wesens sowie als Bewußtsein ihrer Nichtigkeit. Hierin erst, nachdem das Grab seiner Wahrheit verloren, das Vertilgen seiner Wirklichkeit selbst

Digitized by Google

vertilgt und die Einzelheit des Bewußtseins ihm an sich absolutes Wesen ist, entdeckt es sie als seine neue wirkliche Welt, die in ihrem Bleiben Interesse für es hat wie vorhin nur in ihrem Verschwinden; denn ihr Bestehen wird ihm seine eigne Wahrheit und Gegenwart: es ist gewiß, nur sich darin zu erfahren." Zunächst ist die Realität oder das Ansich der Vernunft aber noch Allgemeines, Abstraktion der Realität, das Ich ist nur die reine Wesenheit des Seienden als denkender Wirklichkeit oder die einfache Kategorie. Diese aber hat an sich den Unterschied, stellt sich in einer Vielheit von Arten dar, deren Gattung sie ist. Die Arten gehen in die negative Kategorie oder die Einzelheit über, das reine Schema, das ebensosehr Bewußtsein wie Hindeuten auf ein Anderes ist. Das Bewußtsein als Wesen ist „dieser ganze Verlauf selbst, aus sich als einfacher Kategorie in die Einzelheit und den Gegenstand überzugehen und an diesem diesen Verlauf anzuschauen, ihn als einen unterschiedenen aufzuheben, sich zuzueignen und sich als diese Gewißheit, alle Realität, sowohl es selbst als sein Gegenstand zu sein, auszusprechen". Der leere, subjektive Idealismus behauptet nur „den abstrakten Begriff der Vernunft als das Wahre", bleibt ein unruhiges Suchen, ein sich Widersprechen, wie das der Skeptizismus in negativer Weise ausdrückte. Die wirkliche Vernunft dagegen ist „sich bewußt, als Gewißheit, als Ich, noch nicht die Realität in Wahrheit zu sein, und ist getrieben, ihre Gewißheit zur Wahrheit zu erheben und das leere Mein zu erfüllen".[123]

Die Vernunft hat nun „ein allgemeines Interesse an der Welt, weil sie die Gewißheit ist, Gegenwart in ihr zu haben, oder daß die Gegenwart vernünftig ist". Was Hegel später in der Vorrede zur Philosophie des Rechts in dem bekannten Satz formuliert hat: „Was vernünftig ist, das ist wirklich, und was wirklich ist, das ist vernünftig", ist hier dem Sinn nach bereits ausgesprochen. Die Vernunft sucht ihr Anderes, die Welt, und sie sucht damit nur sich selbst, ihre eigene Unendlichkeit. Schrittweise ergreift sie Besitz von der Wirklichkeit, und es genügt ihr nicht das bloße Besitzergreifen des Anderen, sondern sie ahnt sich selbst, das tiefere Wesen, das in der Wirklichkeit gegenwärtig ist. Die drei Stufen der

Digitized by Google

Vernunft sind: die beobachtende Vernunft, die Verwirklichung des vernünftigen Selbstbewußtseins durch sich selbst und die Individualität, welche sich an und für sich selbst reell ist. Die beobachtende Vernunft geht an die Dinge in der Meinung, daß sie diese als sinnlich-gegenwärtige Dinge nehme, aber indem sie diese erkennt, verwandelt sie deren sinnliches Sein in gedachtes Sein, in Begriffe. Die Bewegung der beobachtenden Vernunft bekundet sich in der Beobachtung der Natur, derjenigen des Geistes und derjenigen der Beziehung beider. Das Beobachten der anorganischen Naturdinge ist zunächst ein bloßes Beschreiben, das aus der Einzelheit oberflächlich ein Allgemeines heraushebt, dann ein Unterscheiden wesentlicher und unwesentlicher Merkmale und schließlich ein Gewinnen von Gesetzen. Bei der Betrachtung des Organischen handelt es sich darum, die Momente des organischen Wesens gegenüber dem Unorganischen zu bestimmen, weiter die beiden Seiten eines organischen Gesetzes, das Innere und Äußere, in ihrer Beziehung zu begreifen und schließlich die Auflösung der Gegensätze in der Bewegung der organischen Einheit zu zeigen. Weiterhin wird die Vergleichung des Inneren und Äußeren vom Organischen auch auf die anorganische Natur übertragen. In der organischen Natur kommt die beobachtende Vernunft zur Anschauung ihrer selbst als allgemeines Leben, aber es gelingt vom Gesichtspunkt des Organischen aus nicht, „ein zum Ganzen sich ordnendes Leben des Geistes" als System aufzustellen, denn die organische Natur hat nach Hegel „keine Geschichte". „Sie fällt von ihrem Allgemeinen, dem Leben, unmittelbar in die Einzelheit des Daseins herunter, und die in dieser Wirklichkeit vereinigten Momente der einfachen Bestimmtheit und der einzelnen Lebendigkeit bringen das Werden nur als die zufällige Bewegung hervor, woran jedes an seinem Teile tätig ist und das Ganze erhalten wird: aber diese Regsamkeit ist für sich selbst nur auf ihren Punkt beschränkt, weil das Ganze nicht in ihm vorhanden ist, und dies ist nicht darin vorhanden, weil es nicht als Ganzes hier für sich ist."[124] Hegel betont also gerade, daß der allgemeine Zweckmäßigkeitsgedanke des Organischen auf die Natur angewandt nicht zu einer Ableitung des Individuellen in seiner qualitativen Eigenart aus dem Allgemei-

Digitized by Google

nen führt, wie das eine teleologische Betrachtungsweise versucht, — man käme nicht über „artige Bemerkungen, interessante Beziehungen, freundliches Entgegenkommen dem Begriffe" hinaus, kein Wissen der Notwendigkeit würde da gewonnen.

Erst in dem Selbstbewußtsein findet die Beobachtung den freien Begriff, dessen Allgemeinheit die entwickelte Einzelheit in sich hat. Indem die beobachtende Vernunft so zu sich selbst zurückkehrt, gewinnt sie zunächst die Gesetze des Denkens, die aber durch das Beobachten, das eben noch kein Wissen ist, als abstrakte fixe Bestimmtheiten, nicht als in der Einheit des Denkens verschwindende Momente, als denkende Bewegung aufgefaßt werden. Es bleibt so das Denken mit seinen Gesetzen auf der einen Seite stehen, während auf der anderen Seite die negative Einheit des Denkens in seiner Realität als „tuendes Bewußtsein", das Gegenstand der Psychologie ist, erscheint. Darüber hinaus müßte die Gesetzmäßigkeit der Individualität selbst bestimmt werden, indem das Verhältnis der vorgefundenen allgemeinen Naturumstände zur Individualität untersucht würde. Hierbei ergibt sich aber, daß die Individualität in Wahrheit nicht in getrennte Momente auseinandergerissen werden kann, sondern daß sie die Synthesis ist. „Die Individualität ist, was ihre Welt als die ihrige ist; sie selbst ist der Kreis ihres Tuns, worin sie sich als Wirklichkeit dargestellt hat, und schlechthin nur Einheit des vorhandenen und des gemachten Seins: eine Einheit, deren Seiten nicht, wie in der Vorstellung des psychologischen Gesetzes, als an sich vorhandene Welt und als für sich seiende Individualität auseinanderfallen; oder wenn sie so jede für sich betrachtet wird, so ist keine Notwendigkeit und Gesetz ihrer Beziehung für einander vorhanden."[125]

Wenn nun die beobachtende Vernunft weiter das Selbstbewußtsein in Beziehung auf seine unmittelbare Wirklichkeit betrachtet, dann muß sie das äußere Sein des Individuums als Ausdruck des Inneren zu bestimmen suchen. Hegel macht hier treffende Bemerkungen über Physiognomik und Phrenologie, dabei auch Graphologie und Charakterkunde streifend. Wohl sagt er: wenn die bestimmte Natur und die angeborene Eigentümlichkeit des Individuums zusammen mit dem durch Bildung

Digitized by Google

Erworbenen als das Innere, das Wesen des Handelns und des Schicksals genommen wird, dann hat das Individuum „seine Erscheinung und Äußerlichkeit zuerst an seinem Munde, Hand, Stimme, Handschrift, so wie an den übrigen Organen und deren bleibenden Bestimmtheiten; und alsdann erst drückt es sich weiter hinaus nach außen an seiner Wirklichkeit in der Welt aus". Aber er weist darauf hin, daß der Ausdruck dabei doch nur wie ein Zeichen sei, wobei dem ausgedrückten Inhalt die Beschaffenheit des Seins, in dem der Ausdruck erfolgt, ganz gleichgültig sei. „Das Innere ist in dieser Erscheinung wohl sichtbares Unsichtbares, aber ohne an sie geknüpft zu sein; es kann ebensowohl in einer anderen Erscheinung sein, als ein anderes Inneres in derselben Erscheinung sein kann."[126] Das Zeichen kann für die Individualität ebensowohl Gesicht als Maske sein. Physiognomik usw. kommen über ein bloßes Meinen nicht hinaus, die beiden Seiten, welche sie in Beziehung setzen wollten, sind nur „gemeinte Seiten". Erst in der Tat ist die Individualität wirklich, ist das bloß Gemeinte in seinen beiden Teilen (dem ruhenden leiblichen Sein und der selbstbewußten Individualität) aufgehoben, und das wahre Sein des Menschen tritt hervor. Der Charakter der Tat bekundet sich darin, ob sie „ein wirkliches Sein ist, das sich hält, oder ob nur ein gemeintes Werk, das in sich nichtig vergeht". In der Phrenologie erreicht die beobachtende Vernunft ihre Spitze, führt sie sich selbst ad absurdum und macht daher eine Umkehrung nötig. Denn hier gelangt sie in der Konsequenz dazu, zu sagen, „daß das Sein des Geistes ein Knochen ist". Wenn es heißt: „Du (dein Inneres) bist dies, weil dein Knochen so beschaffen ist, so heißt es nichts anderes, als ich sehe einen Knochen für deine Wirklichkeit an."[127]

Hatte das unglückliche Bewußtsein sich seiner Selbständigkeit entäußert und suchte die beobachtende Vernunft sich in den Dingen zu finden, so ergibt sich nun als Resultat der Bewegung, daß das Bewußtsein sich selbst der Zweck seines Tuns ist, daß es „durch seine Tätigkeit sich selbst hervorbringen" muß. Gegenüber der beobachtenden Vernunft ist jetzt die Stufe der tätigen Vernunft erreicht, auf der das vernünftige Selbstbewußtsein sich durch sich selbst zu verwirklichen sucht. Der

Digitized by Google

Gegenstand, auf den sich das Selbstbewußtsein jetzt bezieht, ist zwar ein selbständiger, aber kein fremder Gegenstand, er ist ein Selbstbewußtsein, und der Geist hat die Gewißheit, „in der Verdopplung seines Selbstbewußtseins und in der Selbständigkeit beider seine Einheit mit sich selbst zu haben". Mit dem Begriff des anerkannten Selbstbewußtseins, das im anderen freien Selbstbewußtsein die Gewißheit seiner selbst hat, schließt sich das „Reich der Sittlichkeit" auf, das die absolute geistige Einheit der Individuen in ihrer selbständigen Wirklichkeit bedenkt. Im Leben eines freien Volkes, wo jeder im allgemeinen Geist sich selbst in seiender Wirklichkeit findet, wo der Einzelne in seiner Arbeit schon eine allgemeine Arbeit vollbringt und die Befriedigung seiner Bedürfnisse nur durch die Arbeit anderer erlangt, wo Sitten und Gesetze als Allgemeines doch der Ausdruck der einzelnen Individuen selbst sind, da ist die Vernunft als gegenwärtiger lebendiger Geist verwirklicht, — damit ist das Ziel der Bewegung gekennzeichnet. Kann man sich hier an Hegels „System der Sittlichkeit" erinnert fühlen, so ist doch in der Phänomenologie nicht von diesem Ziel auszugehen, sondern die Stufen der sittlichen Welterfahrung, des Werdens der Moralität müssen bestimmt werden. Die einzelnen Momente werden zunächst als isoliert geltende gesetzt, um dann in der dialektischen Bewegung aufgehoben zu werden, damit die sittliche Substanz daraus hervorgeht. Vom unmittelbaren Wollen oder von den Naturtrieben aus ist die Entfaltung der Moralität zu verfolgen. Das Selbstbewußtsein erscheint zunächst als einzelnes Wesen und sucht seiner selbst als einzelnen Wesens im anderen Selbstbewußtsein bewußt zu werden oder das Andere zu sich selbst zu machen, sich also als einzelnes zu verwirklichen und zu genießen. Es gelangt so zum Genuß der L u s t, verwirklicht seine Individualität als gegenständliches Selbstbewußtsein. Aber indem das Selbstbewußtsein sich der genießenden Lust hingibt, tritt der erreichten Wirklichkeit die abstrakte Kategorie und die abstrakte Bewegung der N o t w e n d i g k e i t gegenüber, die doch die „verzehrende Macht" jener erreichten Wirklichkeit der Einzelheit darstellt. Die einzelne Individualität ist erst Abstraktion der Vernunft, die „ärmste Gestalt des sich verwirklichenden Geistes", und das Bewußt-

Digitized by Google

sein, das sich ins Leben zu stürzen meinte, hat sich vielmehr „nur in das Bewußtsein der eigenen Leblosigkeit gestürzt und wird sich nur als die leere und fremde Notwendigkeit, als die tote Wirklichkeit zuteil". Aber indem das Bewußtsein durch solche Erfahrung sich selbst ein Rätsel wird, da die Folgen seiner Taten ihm nicht seine Taten selbst sind, da das Individuum sich in seiner Einzelheit an der kontinuierlichen Wirklichkeit zerreibt, gewinnt es doch die Einheit seiner selbst und seines Gegenteils, überlebt es als Selbstbewußtsein an sich den Verlust, indem es die Notwendigkeit oder reine Allgemeinheit als sein eigenes Wesen erfaßt.

Damit überwindet das vernünftige Selbstbewußtsein die Stufe der Lust und Notwendigkeit und erhält eine neue Gestalt, in der es das Notwendige, das Allgemeine oder Gesetz unmittelbar in sich hat. Das unmittelbare eigene Gesetz des Selbstbewußtseins ist das Gesetz des Herzens. Während vorher nur die einzelne Lust gewollt wurde, wird nun die Lust in der Darstellung des eigenen Herzensgesetzes und der Hervorbringung des Wohles der Menschheit durch Bezwingung der entgegenstehenden Wirklichkeit gesucht. Aber indem das Gesetz des Herzens sich verwirklicht, wird es eine allgemeine Macht in Form des Seins und ist nicht mehr Gesetz des Herzens. Wenn daher die Individualität sich als Allgemeines zum Gegenstand wird und die Erfahrung macht, daß die Wirklichkeit durch Verwirklichung des Gesetzes des Herzens belebte Ordnung ist, dann entsteht der Widerspruch, daß die allgemein gültige Ordnung durch Verwirklichung des individuellen Gesetzes des Herzens zustande gekommen sein soll. Dann herrscht ein „Wahnsinn des Eigendünkels"; jeder macht seine eigene Einzelheit geltend, ein Kampf aller gegen alle entsteht, aber keine gegenseitige Auflösung.

Die dritte Stufe der Verwirklichung des vernünftigen Selbstbewußtseins durch sich selbst, wo die Individualität, die sich die Wirklichkeit angemaßt hatte, als das Verkehrte aufgehoben wird und das Bewußtsein sich in dem Gesetz, dem an sich Wahren und Guten, als Wesen, aber nicht als Einzelheit findet, diese Stufe ist diejenige der Tugend und des Weltlaufs. Für das Bewußtsein der Tugend ist das Gesetz das Wesentliche, die Indivi-

Digitized by Google

dualität das Aufzuhebende. Das tugendhafte Bewußtsein mit dem Glauben an das Gute tritt in den Kampf gegen den Weltlauf, der ihr das durch die Individualität verkehrte Allgemeine ist. Aber das Gute, das die Tugend erst ausführen und im Weltlauf durchsetzen will, ist nur erst für ein Anderes, d. h. ist erst eine Abstraktion, die nicht an und für sich Realität hat. Darum siegt der Weltlauf über die wesenlose Abstraktion, er siegt „nicht über etwas Reales, sondern über das Erschaffen von Unterschieden, welche keine sind, über diese pomphaften Reden vom Besten der Menschheit und der Unterdrückung derselben, von der Aufopferung fürs Gute und dem Mißbrauche der Gaben; — solcherlei ideale Wesen und Zwecke sinken als leere Worte zusammen, welche das Herz erbauen und die Vernunft leer lassen, erbauen, aber nicht aufbauen". Ausdrücklich betont Hegel den Unterschied dieser leeren, abstrakten Tugend von der antiken Tugend, so wie er schon im „System der Sittlichkeit" sich auf Platon und Aristoteles bezogen hatte. Die antike Tugend, so sagt er jetzt in der Phänomenologie, „hatte ihre bestimmte sichere Bedeutung, denn sie hatte an der Substanz des Volkes ihre inhaltsvolle Grundlage und ein wirkliches schon existierendes Gutes zu ihrem Zwecke; sie war daher auch nicht gegen die Wirklichkeit als eine allgemeine Verkehrtheit und gegen einen Weltlauf gerichtet"[128]. Die wesenlose Tugend muß erst die Erfahrung machen, daß der Weltlauf gar nicht so übel ist, muß die Vorstellung von einem noch nicht verwirklichten an sich Guten als „leeren Mantel" fahren lassen und die Bewegung der Individualität als die Realität des Allgemeinen, als Zweck in sich selbst betrachten. Das Ansich ist dann unmittelbar die Gegenwart und Wirklichkeit des Prozesses der Individualität.

Hiermit erreicht das Selbstbewußtsein gegenüber den Stufen der beobachtenden Vernunft und der tätigen Vernunft eine höhere Form, es gewinnt die Gewißheit seiner selbst, alle Realität zu sein, und Zweck und Wesen besteht ihm in der sich bewegenden Durchdringung des Allgemeinen (der Gaben und Fähigkeiten) und der Individualität. Die einzelnen Momente sind nicht mehr als Abstraktionen isoliert, sondern sind in der an und für sich selbst reellen Individualität aufgeho-

Digitized by Google

ben. Der Stoff des Wirkens und der Zweck des Tuns liegt jetzt im Tun selbst, das sich gleichsam im Kreis bewegt. Die reale Individualität ist dabei einzelne und bestimmte, im Tun ist der Gegenstand zuerst Zweck, d. h. Bewußtseinsgegenstand noch im Gegensatz zur Wirklichkeit, dann wird der ruhend vorgestellte Zweck in Bewegung gesetzt und das Mittel gewonnen, als drittes ergibt sich der Gegenstand, der aus dem unmittelbaren Bewußtsein des Tuenden als ein Anderes erscheint. Diese drei Momente sind aber hier so verbunden, daß der Inhalt in ihnen derselbe bleibt. Die Handlung ist dabei eine einheitliche und tritt nicht aus der Sphäre der Individualität heraus. Das Tun ist nur „reines Übersetzen aus der Form des noch nicht dargestellten Seins", Aristotelisch gesprochen aus der Potenzialität in die Aktualität. Das Handeln ist „das Werden des Geistes als Bewußtsein"; erst dadurch, daß das Individuum sich durch das Tun zur Wirklichkeit bringt, weiß es, was es an sich ist. Nun erscheint an dem vergänglichen Werk zwar die Realität der Individualität mehr als verschwindend denn als vollbracht dargestellt, aber es bleibt bei der Durchdringung der Wirklichkeit und der Individualität als Einheit das wahre Werk, die „S a c h e s e l b s t", die die geistige Wesenheit ausdrückt, der aus dem Selbstbewußtsein heraus geborene Gegenstand, der freier eigentlicher Gegenstand ist und in dem das Bewußtsein sich selbst als gegenständliches Wesen findet. In der Sache selbst „als der gegenständlich gewordenen Durchdringung der Individualität und der Gegenständlichkeit selbst ist dem Bewußtsein sein wahrer Begriff von sich geworden, oder es ist zum Bewußtsein seiner Substanz gekommen." Die Sache selbst ist als geistige Wesenheit für das Selbstbewußtsein das, was das bloße „Ding" für die sinnliche Gewißheit war. Aber wenn es dem Bewußtsein nur um die reine Sache zu tun sein soll, so erweist sich das doch als ein Selbstbetrug und ein Betrug anderer. Wenn die Individualität etwas zur Sache gemacht hat, so ist das Sein der Sache dann doch das Tun des einzelnen Individuums und aller Individuen, und das Tun ist unmittelbar für Andere oder ist eine Sache: man betrügt sich, sobald man eine dieser Seiten als die allein wesentliche setzt. Die Sache wird „die von der Individualität durchdrungene Substanz: das Sub-

Digitized by Google

jekt, worin die Individualität ebenso als sie selbst oder als diese, wie als alle Individuen ist, und das Allgemeine, das nur als dies Tun Aller und Jeder ein Sein ist, eine Wirklichkeit darin, daß dieses Bewußtsein sie als seine einzelne Wirklichkeit und als Wirklichkeit aller weiß"[129].

Wenn die Sache zur absoluten Sache wird, die Selbstbewußtsein und Sein in einer Einheit vereinigt, dann ist die Sache „sittliche Substanz" und das Bewußtsein von ihr sittliches Bewußtsein oder gesetzgebende Vernunft. Aber dabei kommt die Vernunft nur zu formaler Allgemeinheit, sie gewinnt keinen absoluten Inhalt, ihre Gesetze sind nur Gebote, bleiben beim Sollen stehen, während ein absolutes Sittengesetz etwas ausdrücken müßte, was an und für sich ist. Das sittliche Wesen wird so nur ein Maßstab, ob ein Inhalt formaliter fähig sei, Gesetz zu sein oder nicht. Hegel lehnt hier wie schon in früheren Werken den Kantischen Formalismus für die Ethik ab.

Indem das sittliche Wesen so nicht unmittelbar selbst ein Inhalt, sondern nur ein Maßstab ist, wird die gesetzgebende Vernunft zur gesetzprüfenden Vernunft. Aber da der Maßstab gleichgültig gegen den Inhalt ist, nur formale Widerspruchslosigkeit fordert, paßt er für alles gleich gut und gleich schlecht, wie Hegel an der Erörterung der Frage zeigt, ob an und für sich Eigentum oder Gütergemeinschaft sein solle.

2. DER GEIST

Das Resultat ist, daß Gesetzgeben und Gesetzprüfen als einzelne isolierte Momente gesetzt sich aufheben, daß aber in der dialektischen Bewegung dieser Momente sich die sittliche Substanz als Bewußtsein darstellt. Das sittliche Selbstbewußtsein wird durch die Allgemeinheit seines Selbsts unmittelbar mit dem Wesen eins. Das sich selbsttragende absolute reale Wesen ist nun der Geist. Die Vernunft wird zu der höheren Gestalt des Geistes erhoben, und alle bisherigen Gestalten des Bewußtseins erweisen sich als Abstraktionen, als Momente, die in der Bewegung aufgelöst werden. Der Geist ist das wirkliche sittliche Wesen, das sittliche Leben eines Volks, das Individuum, das eine Welt darstellt, und die Gestalten, in denen er zum Wissen seiner selbst kommt, sind nicht bloße Gestalten des Bewußtseins, sondern eigentliche

Digitized by Google

Wirklichkeiten und „Gestalten einer Welt". Die Gestalten, in denen der Geist sich so entfaltet, sind 1. die sittliche Welt, 2. die in Diesseits und Jenseits (Reich der Bildung und Reich des Wesens) zerrissene Welt und 3. die moralische Weltanschauung.

Die einfache Substanz des Geistes, wie sie in der sittlichen Welt sich darstellt, muß in die Momente der Einzelheit und der Allgemeinheit, wobei aber jedes der Momente ganzer Geist ist, auseinandergehen: menschliches Gesetz und göttliches Gesetz treten sich so gegenüber. In der Vielheit des daseienden Bewußtseins realisiert ist der Geist das Gemeinwesen, als wirkliche Substanz ein Volk, als wirkliches Bewußtsein Bürger des Volks; in der Form der Allgemeinheit ist das menschliche Gesetz vorhandenes Gesetz und Sitte, in der Form der Einzelheit bekundet es sich als Gewißheit seiner selbst in dem Individuum überhaupt und als Gewißheit seiner als einfacher Individualität in der Regierung. Nach der Weise des göttlichen Gesetzes drückt sich die sittliche Substanz als unmittelbare in der Familie aus. Die Bewegung im menschlichen Gesetz zeigt sich in der Regierung, in der das Gesetz seine wirkliche Lebendigkeit hat, und im Krieg, der das Isolieren und Festwerden der Organisationssysteme verhütet; die Bewegung im göttlichen Gesetz zeigt sich in den Verhältnissen von Mann und Frau, Eltern und Kindern, Bruder und Schwester, wobei das Bruder-Schwester-Verhältnis für Hegel als das eigentlich sittliche erscheint, da es mit dem Gleichgewicht des Blutes und begierdeloser Beziehung verknüpft sei. Indem nun der Bruder aus dem göttlichen Gesetz der Familie in die Sphäre des menschlichen Gesetzes übergeht, um statt der unmittelbaren elementaren Sittlichkeit der Familie die ihrer selbst bewußte wirkliche Sittlichkeit zu erwerben, und indem die Schwester als Frau Vorstand des Hauses und Bewahrerin des göttlichen Gesetzes wird, wird die Isolierung der beiden Gesetze als getrennter aufgehoben. „Keins von beiden ist allein an und für sich; das menschliche Gesetz geht in seiner lebendigen Bewegung von dem göttlichen, das auf Erden geltende von dem unterirdischen, das bewußte vom bewußtlosen, die Vermittlung von der Unmittelbarkeit aus und geht ebenso dahin zurück, wovon es ausging"[130]. Die sittliche Welt erreicht mit ihrem

Digitized by Google

Inhalt die Zwecke, welche die vorhergehenden substanzlosen Gestalten des Bewußtseins sich machten. Während vorher Gegenstand und Selbstbewußtsein getrennt waren, ist nun der Gegenstand Selbstbewußtsein geworden und das Selbstbewußtsein wahre Wirklichkeit; die beobachtende Vernunft hatte nur Vorgefundenes, an dem das Selbst keinen Anteil hatte, die Sitte aber ist eine „Wirklichkeit, die zugleich Tat und Werk des Findenden ist". Die Momente der Bewegung des vernünftigen Selbstbewußtseins und der an und für sich reellen Individualität erhalten nun in der höheren Sphäre des Geistes ihre Erfüllung. Die Lust des Genusses der Einzelheit findet der Einzelne in der Familie, und die Notwendigkeit, in der die Lust vergeht, ist das Selbstbewußtsein des Einzelnen als Bürger seines Volks; das Gesetz des Herzens wird zum Gesetz aller Herzen, zur anerkannten allgemeinen Ordnung; die Tugend genießt die Früchte ihrer Aufopferung, und ihr Genuß ist das allgemeine Leben. Das Bewußtsein der Sache selbst findet seine Befriedigung in der realen Substanz; an Stelle der substanzlosen Gebote treten die inhaltsvollen sittlichen Mächte, und dadurch wird auch ein bestimmter Maßstab der Prüfung dessen, was getan wird, gewonnen. So erscheint das Ganze der sittlichen Welt als „ein ruhiges Gleichgewicht aller Teile", wo jeder Teil ein einheimischer Geist ist, der seine Befriedigung in sich hat, weil er im Gleichgewicht mit dem Ganzen ist.

Aber in dieser noch unbefleckten sittlichen Welt ist das Selbstbewußtsein noch nicht als einzelne Individualität gewürdigt, es ist noch keine Tat begangen, die das wirkliche Selbst offenbart. Die Tat muß die ruhige Organisation der sittlichen Welt stören. Der sittlichen Welt tritt die sittliche Handlung gegenüber. Wenn in der sittlichen Welt menschliches und göttliches Gesetz einander zu vervollständigen scheinen, so vernichten sie sich durch die Tat beide in ihrem Gegensatz, und es ergibt sich die negative Bewegung der ewigen Notwendigkeit des Schicksals, die göttliches wie menschliches Gesetz verschlingt. Das sittliche Bewußtsein als einfache reine Richtung auf die sittliche Wahrheit erscheint zunächst als Pflicht; das sittliche Bewußtsein weiß, was es zu tun hat, und ist für das göttliche oder das menschliche Gesetz unmittelbar entschieden. Aber durch die Tat setzt es selbst

Digitized by Google

die Entzweiung, wird es zur Schuld, indem es sich dem einen Gesetz zugewandt hat, das andere aber damit durch die Tat, die sein eigenstes Wesen ist, verletzt, da nur das eine ausgeführt ist. Dem Eigenen ist somit ein Fremdes, Unbewußtes verbunden, das das Bewußtsein als die von ihm verletzte und feindlich erregte Macht erfährt. Und da die Wirklichkeit Zweck des Handelns ist, muß das sittliche Bewußtsein sein Entgegengesetztes um dieser Wirklichkeit willen und um seines Tuns willen als die seinige ansehen und damit seine Schuld anerkennen. Erst indem die sittliche Substanz als negative Macht, die beide Seiten verschlingt, als das allmächtige und gerechte Schicksal erscheint, ist das absolute Recht vollbracht.

Das sittliche Bewußtsein war in der sittlichen Welt und der sittlichen Handlung wesentlich unmittelbar auf das Gesetz gerichtet, war natürliches Bewußtsein, das sittliche Volk war eine durch die Natur bestimmte, beschränkte Individualität. Indem aber die Beschränkung aufgehoben wird, ergibt sich nur eine formelle Allgemeinheit, und die einfache Individualität zerspringt in eine Vielheit von Atomen, von Individuen, die darin gleich sind, daß sie alle als Personen gelten. Damit ergibt sich als dritte Stufe des sittlichen Bewußtseins der Rechtszustand. Die Persönlichkeit als die wirklich geltende Selbständigkeit des Bewußtseins geht aus dem unmittelbaren Geist hervor. Was in der Form des stoischen Selbstbewußtseins abstrakter Gedanke war, ist hier Wirklichkeit geworden. Und wie das stoische Selbstbewußtsein durch den Skeptizismus hindurchgehen mußte, um im unglücklichen Bewußtsein seine Wahrheit zu finden, so führt auch die persönliche Selbständigkeit des Rechts zunächst zum Formalismus des Rechts, der gegenseitige Auflösung bedeutet, und weiter zur Konstituierung eines Inbegriffs aller wirklichen Mächte, einer absoluten Person, des „Herrn der Welt", der das ungeheure Selbstbewußtsein ist, „das sich als den wirklichen Gott weiß", aber doch nur das „formale Selbst" ist, das die wirklichen Mächte nicht bändigen kann. Das allgemeine Gelten des Selbstbewußtseins ist so die ihm „entfremdete Realität", die die allgemeine Wirklichkeit des Selbst, aber ebenso unmittelbar den Verlust seines Wesens, die Verkehrung bedeutet. Die sittliche Welt hatte noch nicht die Wirklichkeit des Selbsts, diese ist

Digitized by Google

durch das Zurückgehen in die Person gewonnen worden, aber damit ist auch der Inhalt, der in der sittlichen Welt unmittelbar enthalten war, der Person als fremde Realität gegenübergestellt.

Der sittliche Geist gelangt damit zur Stufe des sich entfremdeten Geistes. Das an und für sich geltende Selbst ist substanzlos, es gewinnt seine Substanz durch seine Entäußerung, die Substanz stellt „die zu einer Welt sich ordnenden und sich dadurch erhaltenden geistigen Mächte" dar. Während die Welt des sittlichen Geistes eine einheitliche ist, bildet sich der Geist hier eine gedoppelte Welt aus. Das Ganze zerfällt in ein Reich, worin das Selbstbewußtsein wie sein Gegenstand wirklich sind, und in ein anderes Reich, das des reinen Bewußtseins, das im Glauben ist. Die beiden Reiche des sich entfremdeten Geistes müssen in das Selbst zurückkehren. Die einzelne Person wird, indem sie aus ihrer Entäußerung in sich zurückkehrt, zum allgemeinen Selbst, zu dem Bewußtsein, das den Begriff erfaßt, und die geistigen Welten lösen sich in der reinen Einsicht auf. Diese reine Einsicht „als das sich selbst erfassende Selbst vollendet die Bildung; sie faßt nichts als das Selbst und alles als das Selbst auf, d. h. sie begreift alles, tilgt alle Gegenständlichkeit und verwandelt alles Ansichsein in ein Fürsichsein"[131]. Indem die reine Einsicht sich negativ gegen das Reich des Glaubens, des reinen Bewußtseins wendet, wird sie zur Aufklärung; indem sie dann das Reich des Glaubens wie das der realen Welt stürzt und in sich selbst zurückkehrt, bringt sie die absolute Freiheit hervor. So durchläuft der sich entfremdete Geist die drei Momente.

Die Welt des sich entfremdeten Geistes zerfällt also in die Welt der Entfremdung des Geistes selbst, d. h. der Bildung und ihres Wirklichkeitsreiches, und in die Welt des reinen Bewußtseins, des Glaubens. Das Selbstbewußtsein hat nur Realität, indem es sich selbst entfremdet, sich als Allgemeines setzt, die Allgemeinheit ist sein Gelten und seine Wirklichkeit. Diese Entäußerung, die Aufhebung des natürlichen Selbsts ist Bildung. Die Individualität „bildet sich zu dem, was sie an sich ist, und erst dadurch ist sie an sich und hat wirkliches Dasein; soviel sie Bildung hat, soviel Wirklichkeit und Macht"[132]. Schon früher, bei der Erörterung über Herrschaft und Knechtschaft im

Digitized by Google

Selbstbewußtsein, hatte Hegel vom Bilden gesprochen und gezeigt, wie das Bewußtsein durch Arbeit sich bildet. Hier in der Sphäre des Geistes erhält der pädagogische Begriff der Bildung der Individualität erst seine volle Bedeutung. Hegel weist den Naturalismus und Individualismus auf pädagogischem Gebiet ab. Wenn die Individualität in die Besonderheit der Natur und des Charakters gesetzt wird, dann gibt es, so sagt er, „in der realen Welt keine Individualitäten und Charaktere, sondern die Individuen haben ein gleiches Dasein füreinander". Die Bewegung der sich bildenden Individualität ist eine Entäußerung, Entfremdung des Selbstbewußtseins, denn diese Bewegung bedeutet das Werden der Individualität als des „allgemeinen gegenständlichen Wesens", das für das Selbstbewußtsein die Form unverrückter Wirklichkeit hat. Das Selbstbewußtsein muß sich der gegenständlichen Substanz bemächtigen, indem es sich ihr gemäß macht, damit aber wird die Substanz verwirklicht. Die Bildung und eigene Wirklichkeit des Individuums ist auch die Verwirklichung der gegenständlich-geistigen Substanz, das Eine „begeistet" das Andere, gibt durch seine Entfremdung dem Anderen Bestehen und erhält sie ebenso von ihm. Das Selbst ist sich nur als aufgehobenes wirklich, der Gegenstand ist ihm das Negative seiner. Indem so jedes Moment als „ein unüberwindliches Gelten" bestimmt ist und eins dem anderen wie Positives und Negatives gegenübertritt, läßt sich der Unterschied durch „die absolute Entgegensetzung von Gut und Schlecht" fixieren. In dem reinen Bewußtsein sind diese Momente als die Gedanken von Gut und Schlecht enthalten, im wirklichen Bewußtsein entsprechen diesen die gegenständlichen Momente der Staatsmacht, die die einfache, absolute Grundlage des Tuns der Individuen ist, und des Reichtums, der das beständig werdende, sich immer in Genuß auflösende Resultat der Arbeit aller ist.

Das Selbstbewußtsein stellt aber weiter auch die Beziehung des reinen Bewußtseins, des Gedachten auf das wirkliche, gegenständliche Wesen her, es vollzieht Urteile, es verhält sich zur Staatsmacht und zum Reichtum als zu einem Gleichen oder als zu einem Ungleichen und wird als Bewußtsein der gleichfindenden Beziehung das edelmütige, als das die Ungleichheit festhaltende Bewußtsein das niederträchtige. Indem das edelmütige Bewußtsein in

Digitized by Google

der Staatsmacht die allgemeine Substanz, den Zweck und absoluten Inhalt sieht und indem es, daraus den Schluß ziehend, seine eigenen Zwecke und seinen besonderen Inhalt dem Allgemeinen aufopfert, gelangt es zum „Heroismus des Dienstes". Aber das dienende Selbstbewußtsein hat nur sein Dasein aufgeopfert, nicht sein Ansichsein, hat nicht die Staatsmacht „begeistet"; die Äußerung dieses Ansichseins wäre der Rat, den das Selbstbewußtsein als Vasall zum allgemeinen Besten erteilen würde. Erst dadurch, daß das Selbst als solches hervortritt und sich entfremdet, wird auch die Staatsmacht zu eigenem Selbst erhoben. Diese Entfremdung des Selbsts geschieht in der Sprache. In ihr drückt sich die Entfremdung des Geistes als wirkliche aus, die Sprache ist damit Wirklichkeit der Bildung. Sie ist „das Dasein des reinen Selbsts als Selbsts", sie spricht das Ich als solches aus, und in ihr tritt die Einzelheit des Selbstbewußtseins in eine gegenständliche Existenz, so daß sie dann für andere ist. Indem das Selbstbewußtsein dadurch verschwindet, daß es sich in der Sprache ausdrückt, bleibt es doch unmittelbar erhalten; „es ist sein eigenes Wissen von sich, und sein Wissen von sich als einem, das in anderes Selbst übergegangen, das vernommen worden und allgemeines ist".[133] Wenn von dem edelmütigen Bewußtsein die Sprache ausgeht, durch die die Seiten des Verhältnisses „begeistet" werden, dann wird der Heroismus des stummen Dienstes zum „Heroismus der Schmeichelei", und durch dieses gewinnt die Staatsmacht Geist, wird sie erst zur unumschränkten Macht. Aber durch den Dienst und die Verehrung, wodurch sie wird, geht die Staatsmacht auch in ihr Gegenteil, in die Entäußerung der Macht, d. h. den Reichtum über, dessen Geist aufgeopfert und preisgegeben ist. Indem das reine Ich sich so „außer sich und zerrissen" anschaut, wird die reine Persönlichkeit absolute Unpersönlichkeit, wird in dieser Zerrissenheit alles Allgemeine, alles Gesetz, Gut und Recht auseinandergerissen; „alles Gleiche ist aufgelöst, denn die reinste Ungleichheit, die absolute Unwesentlichkeit des absolut Wesentlichen, das Außersichsein des Fürsichseins ist vorhanden; das reine Ich ist absolut zersetzt". Das Bewußtsein wird zum zerrissenen Bewußtsein. Alle Momente in der Welt der Bildung verkehren sich eins in das andere, es

Digitized by Google

wird die Erfahrung gemacht, daß weder die wirklichen Wesen der Macht und des Reichtums noch ihre bestimmten Begriffe, Gut und Schlecht, noch das edelmütige und niederträchtige Bewußtsein Wahrheit haben, sondern jedes das Gegenteil seiner selbst ist. Das zerrissene Bewußtsein ist das Bewußtsein der absoluten Verkehrung; „der Begriff ist das Herrschende in ihm, der die Gedanken zusammenbringt, welche der Ehrlichkeit weit auseinanderliegen, und dessen Sprache daher geistreich ist". Diese Verkehrung aller Begriffe und Realität ist der allgemeine Betrug seiner selbst und alles anderen, die Schamlosigkeit, diesen Betrug zu sagen, ist die größte Wahrheit. Indem das Bewußtsein aber die Eitelkeit aller Dinge in geistreicher Sprache ausdrückt, wird es selbst eitles Bewußtsein, aller Inhalt wird zu einem Negativen, der positive Gegenstand ist nur das reine Ich selbst, das zerrissene Bewußtsein ist das zu sich zurückgekommene Selbstbewußtsein.

Indem so das Ganze der wirklichen Welt der Bildung sich selbst entfremdet worden ist, steht jenseits ihrer die unwirkliche Welt des reinen Bewußtseins, deren Inhalt das rein Gedachte und deren absolutes Element das Denken ist. Das Bewußtsein hat diese Gedanken, weiß aber noch nicht, daß es Gedanken sind, sondern hat sie in der Form der Vorstellung, d. h. nicht in der Form des abstrakten Ansich, sondern in der Form eines Gemeinwirklichen, einer Wirklichkeit, die nur in ein anderes Element erhoben ist. Während dem stoischen Bewußtsein die Form des Gedankens das Geltende war, der Inhalt irgendwie aus der Wirklichkeit genommen wurde und dem Gedanken fremd blieb, während dem tugendhaften Bewußtsein das Wesen erst unwirkliches Wesen war, das in Beziehung auf die Wirklichkeit steht, während auch der gesetzgebenden Vernunft das Rechte und Gute, der gesetzprüfenden Vernunft das Allgemeine nicht als Wirkliches bestimmt waren, gilt dem reinen Bewußtsein das Wesen, obschon es jenseits der Wirklichkeit liegt, doch als wirkliches Wesen. Eine metaphysische Wirklichkeitssetzung durch den G l a u b e n wird hier vollzogen. Die Religion tritt hier in der Welt der Bildung als Glaube auf. Als substanzlose Bewegung des Bewußtseins stellte sich die Religion früher im unglücklichen Bewußtsein dar, als Bewußtsein

Digitized by Google

des abgeschiedenen Geistes erhielt sie in der sittlichen Substanz unmittelbare Gegenwart in der Familie: hier ist die Religion teils reines Bewußtsein der Substanz, teils aber ist das Wesen des reinen Bewußtseins seinem wirklichen Dasein entfremdet, sie ist, da sie noch im Gegensatz gegen die Wirklichkeit als diese und besonders gegen die des Selbstbewußtseins steht, wesentlich nur ein Glauben, hat noch nicht die Stufe ihres Anundfürsichseins erreicht. Der Glaube aber ist nur die eine Seite des reinen Bewußtseins; die andere ist die reine Einsicht, in der die Gegenständlichkeit die Bedeutung eines sich aufhebenden und in das Selbst zurückkehrenden Inhalts hat. Der absolute Gegenstand des Glaubens ist nichts anderes als die in die allgemeine Sphäre des reinen Bewußtseins erhobene reale Welt, die Gliederung ist hier wie dort dieselbe, nur sind die Glieder in der Welt des Glaubens in sich zurückgekehrte und bei sich selbst bleibende Geister. Wie in der Welt der Bildung die Staatsmacht oder das Gute das Erste war, so in der Welt des Glaubens das absolute Wesen als einfache, ewige Substanz. In der Beziehung auf die Wirklichkeit macht das glaubende Bewußtsein teils selbst den Geist in der Wirklichkeit der Welt der Bildung, teils tritt sie dieser Wirklichkeit als dem Eitlen gegenüber und hebt sie auf. Im Verhältnis zur reinen Einsicht ist der Glaube Gegenstand für die reine Einsicht, in der Selbst und Gegenstand absolut gleich sind. Die reine Einsicht ist „der Geist, der allem Bewußtsein zuruft: seid für euch selbst, was ihr alle an euch selbst seid, — vernünftig".[134] Danach stellen das Wesen der Wirklichkeit also nicht die Massen und bestimmten Begriffe und Individualitäten dar, sondern ihre Substanz liegt allein im Geiste, der urteilt und alles in die allgemeine Einsicht auflöst.

Die reine Einsicht, die zunächst ohne Inhalt ist, wendet sich gegen den Glauben, dem aller Inhalt zukommt; durch die negative Bewegung gegen den Glauben als das ihr Negative gibt sie sich einen Inhalt, realisiert sie sich. Die Vorbereitung der reinen Einsicht ist die Aufklärung, die eine neue Stufe gegenüber der Welt des sich entfremdeten Geistes darstellt. Das negative Verhalten des Bewußtseins, wie es sich hier kundtut, ist gegenüber anderen Weisen negativen Verhaltens, dem Skeptizismus und dem praktischen und theoretischen Idealismus, da-

Digitized by Google

durch gekennzeichnet, daß es das reine Selbst des Bewußtseins als absolut weiß und daß es mit dem Glauben als dem reinen Bewußtsein des absoluten Wesens aller Wirklichkeit den Kampf aufnimmt. Das Reich des Glaubens ist für die reine Einsicht ein Reich des Irrtums: in diesem ist enthalten einmal die unmittelbare, unbefangene allgemeine Masse des Bewußtseins, dann die für sich bleibende Einsicht und böse Absicht, von der die Masse betört wird, verkörpert in der Priesterschaft, und als drittes der Despotismus, der die synthetische begriffslose Einheit des realen und idealen Reiches darstellt. Die reine Einsicht bezieht sich nun vor allem auf die unbefangene Masse des Bewußtseins, um diese von den Irrtümern und Vorurteilen zu befreien. Die Mitteilung der reinen Einheit kann zunächst eine ruhige Ausdehnung oder Verbreitung vergleichbar dem Duft in der widerstandslosen Atmosphäre sein, ein stummes „Fortweben des Geistes im einfachen Innern seiner Substanz". Aber die reine Einsicht kann sich auch in einem gewaltsamen Kampf gegen das ihr Entgegengesetzte zu realisieren suchen; indessen wird sie dann selbst in ihr Gegenteil verkehrt, da sie zunächst ohne allen Inhalt ist und diesen nur im Entgegengesetzten findet. Denn die Einsicht verkennt den Glauben und verkennt sich selbst, indem sie wohl den Glauben richtig als ein vom Bewußtsein Hervorgebrachtes ansieht, aber ihm doch Irrtum und Betrug unterschiebt, während in Wahrheit der Geist der Gemeinde oder des Volkes in seiner unmittelbaren Gewißheit gar nicht getäuscht werden kann. Wenn das Verhältnis der Aufklärung zu den einzelnen Momenten des Glaubens betrachtet wird, ergibt sich: 1. daß die Aufklärung das absolute Wesen des Glaubens, d. h. das reine Denken, fälschlicherweise als seiendes Ding der sinnlichen Gewißheit auslegt, 2. daß sie die Beziehung des Glaubens als wissenden Bewußtseins auf dieses Wesen als ein bloß zufälliges Wissen gemein wirklicher Geschichten betrachtet, und 3. daß sie im Tun des Bewußtseins in bezug auf das absolute Wesen, wie es im Glauben erfolgt, in der Aufhebung der Besonderheit des Individuums nur ein unzweckmäßiges äußeres Handeln sieht. Insofern tritt da die „negative Realität" der Aufklärung gegenüber dem Glauben hervor. Die diesen Momenten der negativen Realität entsprechenden Momente

Digitized by Google

der positiven Realität sind: 1. dadurch daß alle Bestimmtheiten als endliche, menschliche aufgefaßt werden, wird das absolute Wesen zu einem Vakuum, 2. das Bewußtsein wird wieder zu einem Wissen von rein Negativem oder von sinnlichen Dingen, aber nicht als bloße Meinung, wie auf der Stufe des unmittelbaren natürlichen Bewußtseins, sondern als in sich reflektiertes Bewußtsein, das sich gewiß ist, daß es selbst in seinem natürlichen Sein ebenso wie die sinnlichen Dinge absolut ist, und 3. wird dabei die sinnliche Wirklichkeit positiv auf das Absolute bezogen, ist sie selbst an sich, wird aber auch auf ihr Nichtsein bezogen und ist nur für ein anderes. Ist aber alles sowohl an sich wie für anderes, so ist alles gleich nützlich. Als positives Resultat der Aufklärung ergibt sich somit der Utilitarismus: alles wird nach dem gegenseitigen Nutzen betrachtet, die Religion wird zur Nützlichkeitsmoral, — eine Weisheit, die wiederum dem Glauben als Plattheit erscheint. Demnach verdreht die Aufklärung den Glauben, der das göttliche Recht für sich in Anspruch nimmt, in all seinen Momenten, aber sie hat gegen ihn das menschliche Recht und muß, sofern ihr Recht das Recht des Selbstbewußtseins ist, doch über ihn siegen, und der Glaube muß, da er selbst Bewußtsein ist, ihr Recht anerkennen. Die Einsicht ist die Bewegung und das Beziehen der im Bewußtsein des Glaubens auseinanderliegenden Momente, wobei der Widerspruch dieser Momente hervortritt, sie ist die Macht des Begriffs gegenüber dem Glauben. So erinnert die Aufklärung den Glauben daran, daß das absolute Wesen durch ein Tun des Bewußtseins hervorgebracht sei, stellt dann allerdings in einseitiger Weise dieses Tun als ein zufälliges Tun, „ein Erzeugen von Fiktionen" hin, aber sie spricht andererseits auch aus, daß das Wesen des Glaubens jenseits des Bewußtseins liege, ihm fremd, unerforschlich und unerreichbar sei. Ferner hebt die Aufklärung richtig hervor, daß für den Glauben das Anundfürsichseiende einmal das reine Wesen, das andere Mal ein gemeines sinnliches Ding ist, sieht aber dann einseitigerweise nur anthropomorphistische Bestimmtheiten. Und wenn der Glaube in seinem unmittelbaren Wissen vom Absoluten das zufällige Wissen vergißt, das er doch anerkennen muß, so weist die Aufklärung mit Recht auf dieses hin,

Digitized by Google

betont es aber einseitigerweise. Wenn ferner der Glaube Aufopferung, Wegwerfen des Genusses erfordert, erinnert die Aufklärung daran, daß das äußerliche Wegwerfen noch kein allgemeines, innerliches Tun ist, ja daß dieses unrecht und unzweckmäßig sein kann. Der Glaube lebt eben „in zweierlei Wahrnehmungen, der einen, der Wahrnehmung des schlafenden, rein in begrifflosen Gedanken, der andern des wachen, rein in der sinnlichen Wirklichkeit lebenden Bewußtseins, und in jeder führt er eine eigene Haushaltung". Demgegenüber beleuchtet die Aufklärung „jene himmlische Welt mit den Vorstellungen der sinnlichen und zeigte jener diese Endlichkeit auf, die der Glauben nicht verleugnen kann, weil er Selbstbewußtsein und hiermit die Einheit ist, welcher beide Vorstellungsweisen angehören und worin sie nicht auseinanderfallen, denn sie gehören demselben untrennbaren einfachen Selbst an, in welches er übergegangen ist". Dadurch hat der Glauben seinen Inhalt verloren, sinkt er „in ein dumpfes Weben des Geistes in ihm selbst zusammen", wird er reines Sehnen. „Er ist aus seinem Reiche vertrieben oder dies Reich ist ausgeplündert, indem alle Unterscheidung und Ausbreitung desselben das wache Bewußtsein an sich riß und seine Teile alle der Erde als ihr Eigentum vindizierte und zurückgab."[135] Als reines Sehnen ist aber der Glaube dasselbe geworden wie die Aufklärung, nämlich „das Bewußtsein der Beziehung des an sich seienden Endlichen auf das prädikatlose unerkannte und unerkennbare Absolute", nur daß er die „unbefriedigte Aufklärung" ist, während die Aufklärung selbst auch den „Makel des unbefriedigten Sehnens" hat, sofern ihr das absolute Wesen zum „reinen Ding" wird. Das reine absolute Wesen ist nun einerseits nur im reinen Denken, andererseits ist es aber auch das äußere Sein als Negatives des Selbstbewußtseins. Die eine Richtung der Aufklärung (der Deismus) macht demgemäß das absolute Wesen zum prädikatlosen Absoluten, das jenseits des wirklichen Bewußtseins im Denken ist, die andere Richtung (der Materialismus) sieht das absolute Wesen in der Materie. Beide Richtungen sind einseitig, haben noch nicht den idealistischen Gedanken erfaßt, daß Sein und Denken dasselbe sind. Beiden Richtungen gemeinsam aber ist das Prinzip der Nützlichkeit, und in

Digitized by Google

der Nützlichkeit hat die reine Einsicht ihre positive Gegenständlichkeit. Das Nützliche ist der Gegenstand, sofern das Bewußtsein ihn durchschaut und seinen Genuß in ihm hat, die Einsicht ist da „selbst wahres Wissen, und das Selbstbewußtsein hat ebenso unmittelbar die allgemeine Gewißheit seiner selbst, sein reines Bewußtsein in diesem Verhältnisse, in welchem also ebenso Wahrheit wie Gegenwart und Wirklichkeit vereinigt sind".[136] Während dem Reich des Glaubens die Wirklichkeit oder Gewißheit seiner selbst als dieses Einzelnen fehlt und während der Wirklichkeit in der Einzelheit das Ansich fehlt, sind nun beide Welten versöhnt, „der Himmel auf die Erde herunter verpflanzt". Es ist gewiß nicht zufällig, daß Hegel hier in der Phänomenologie sich so eingehend gerade mit der Aufklärung auseinandersetzt. War der junge Theologiestudent noch von den Lehren der Aufklärung beeinflußt worden, so hatte der Philosoph im Laufe seiner Entwicklung sich immer mehr von dem Einfluß der Aufklärung und deren Nachwirkungen befreit. Von der hohen Warte des Vernunftidealismus kann er nunmehr die Aufklärung kritisch beurteilen, ihr aber auch ihr Recht als einer Entwicklungsstufe des Bewußtseins werden lassen.

Über der Welt des sich entfremdeten Geistes und über der Aufklärung erhebt sich als dritte Stufe die der absoluten Freiheit. Indem das Bewußtsein in der Nützlichkeit seinen Begriff findet, muß es erkennen, daß das Ansichsein des Nützlichen als des Gegenstandes wesentlich Sein für Anderes ist; hiermit ist aber der Gegenstand nicht ein vom Ich verschiedenes eigenes Selbst, sondern das Wissen ist „das allgemeine Selbst, das Selbst ebenso seiner als des Gegenstandes, und als allgemeines die in sich zurückkehrende Einheit dieser Bewegung". Der Geist ist so das Selbstbewußtsein, dem Wesen und Wirklichkeit das Wissen von sich selbst sind, er ist „die absolute Freiheit". Die Welt ist dem Geist, der sich in seiner Persönlichkeit aller Realität bewußt und dem Realität demnach nur Geistiges ist, schlechthin sein Wille, und dieser Wille ist „allgemeiner Wille", Wille aller Einzelnen als solcher. Aber andererseits ist das einzelne Bewußtsein sich seiner auch unmittelbar als allgemeiner Wille bewußt, es macht, in Tätigkeit übergehend,

Digitized by Google

nichts Einzelnes, sondern Allgemeines, Gesetze. Da das jedoch die Wechselwirkung des Bewußtseins mit sich selbst ist, kann das Bewußtsein nicht einen freien, ihm gegenübertretenden Gegenstand schaffen, die allgemeine Freiheit kann kein positives Werk hervorbringen; „es bleibt ihr nur das negative Tun, sie ist nur die Furie des Verschwindens". Ihre einzige Tat ist der Tod, „und zwar ein Tod, der keinen inneren Umfang und Erfüllung hat; denn was negiert wird, ist der unerfüllte Punkt des absolut freien Selbst". Der Schrecken des Todes ist die Anschauung des negativen Wesens der absoluten Freiheit. Ersichtlich erblickt Hegel hier eine Erläuterung seiner Gedanken in Ideen der französischen Revolution. Kant hatte die Revolution als Experiment „eines geistreichen Volkes" mit wissenschaftlichem Interesse verfolgt, Fichte hatte sich durch die Revolution zu leidenschaftlichen politischen Flugschriften begeistern lassen, Hegel war als junger Student in Tübingen auch etwas von der Freiheitsschwärmerei angesteckt worden, — jetzt aber als Mann betrachtet er kritisch die überzeitlichen logisch-dialektischen Momente, die dem Geschichtlichen zugrunde liegen.

Die unerfüllte Negativität des Selbst, zu der die absolute Freiheit führen mußte, schlägt um in absolute Positivität: der Gegensatz von allgemeinem und einzelnem Willen wird ausgeglichen, der allgemeine Wille wird unvermittelt eins mit dem Selbstbewußtsein, das Selbstbewußtsein ist „das reine Wissen von dem Wesen als reinem Wissen". Der sich entfremdete Geist setzt den Gegensatz des Selbsts und des Gegenstandes „zur durchsichtigen Form herab und findet darin sich selbst". In der Welt der Bildung war die Negation oder Entfremdung eine erfüllte, Ehre oder Reichtum, die Sprache des Geistes und der Einsicht, den Himmel des Glaubens oder das Nützliche der Aufklärung erfaßte das Selbst da als Bestimmungen. Jetzt bleibt nur die Wechselwirkung des reinen Wissens mit sich selbst. Damit aber geht die absolute Freiheit „aus ihrer sich zerstörenden Wirklichkeit in ein anderes Land des selbstbewußten Geistes über", die neue Gestalt „des moralischen Geistes" entsteht. Der Geist als d e r s e i n e r s e l b s t g e w i s s e G e i s t erhebt sich auf die Stufe der M o r a l i t ä t, die dritte Stufe

Digitized by Google

des Geistes. Auf der ersten Stufe, in der sittlichen Welt, war der Geist einzelner bestimmter Geist und gehörte einer der sittlichen Wesenheiten an, aber ohne Wissen seiner selbst, er fand die Wahrheit im Schicksal. Auf der zweiten Stufe, der des sich entfremdeten Geistes, suchte der Geist durch Entfremdung und Zerreißung seiner selbst und der Wirklichkeit Wahrheit zu gewinnen. Auf der dritten ist das Selbstbewußtsein über den Gegensatz der Gewißheit seiner selbst und des Gegenstandes Meister geworden. Es ist unmittelbar in seiner Substanz gegenwärtig, und diese Substanz ist die angeschaute reine Gewißheit seiner selbst. Das Bewußtsein hat in seinem wissenden Willen alle Gegenständlichkeit in sich zurückgezogen, es ist absolut frei, und das Wissen seiner Freiheit ist sein Zweck und Inhalt. Die Hervorhebung des Freiheitsbegriffes deutet darauf hin, daß Hegel hier bei der Stufe der Moralität wesentlich die Kantische Moralphilosophie im Auge hat. Schon früher hatte er sich ja mehrfach mit Kants ethischen Lehren auseinandergesetzt, zuerst in seinen theologischen Jugendschriften, dann in der Abhandlung über „Glauben und Wissen", im „System der Sittlichkeit" wie in der Abhandlung über „Die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts". Hier in der Phänomenologie sucht Hegel die Gestalt des Bewußtseins, die in dieser Moralphilosophie zum Ausdruck kommt, nach ihrer dialektischen Bedeutung zu kennzeichnen.

Das Selbstbewußtsein auf der Stufe des seiner selbst gewissen Geistes hat zur Substanz sein eigenes, reines Bewußtsein, hat die Pflicht, die nicht die Form eines fremden Gegenstandes besitzt, als das absolute Wesen und ist nur durch sie gebunden. Damit bildet sich eine moralische Weltanschauung aus, die in der Pflicht die alleinige Wesenheit sieht und die Natur als gleichgültig und unwesentlich betrachten muß. Nun muß aber, da die erfüllte Pflicht doch auch das Moment des sich als verwirklicht anschauenden Bewußtseins hat, also sowohl reine moralische als auch realisierte Individualität ist, eine Harmonie zwischen der Moralität und der Glückseligkeit als dem Naturhaften wenigstens als notwendig seiend gedacht, postuliert sein. Ebenso muß eine Harmonie der Moralität und des sinnlichen Willens

Digitized by Google

als Endzweck des Selbstbewußtseins gefordert sein, auch wenn dieser Endzweck eine unendliche Aufgabe darstellt. Weiterhin kann die Pflicht überhaupt nicht in das einzelne wirkliche Bewußtsein fallen, das nur die vielen bestimmten Pflichten kennt, sondern nur in reines vollkommenes moralisches Bewußtsein, den heiligen Gesetzgeber der reinen Pflicht und Herren der Welt, der die Harmonie der Moralität und Glückseligkeit hervorbringt: dieses absolute Wesen ist als Gedachtes jenseits der Wirklichkeit postuliert. Aber damit wird gerade nur ein Vorgestelltes gesetzt, es kommt zur Einheit von Moralität und Wirklichkeit nur in der Vorstellung. In der moralischen Weltanschauung ist der Widerspruch enthalten, daß das Bewußtsein einerseits seinen Gegenstand erzeugt, sich als das Tätige weiß und andererseits den Gegenstand doch als ein Fremdes, ein Jenseits seiner selbst setzt.

Diese fundamentale Antinomie der moralischen Weltanschauung bekundet sich darin, daß das Bewußtsein hier von einem Moment unmittelbar zum entgegengesetzten übergeht und das erste aufhebt, dann aber auch das zweite wieder verstellt: eine fortwährende Verstellung, wie Hegel doppelsinnig sagt, findet durch die Ausbildung des Widerspruchs nach seinen verschiedenen Seiten statt. So soll die Harmonie von Moralität und Natur als Postulat an sich sein, nicht für das wirkliche Bewußtsein. Aber das Handeln des wirklichen moralischen Bewußtseins ist doch Verwirklichung des inneren moralischen Zwecks, und in der Wirklichkeit des Zwecks ist auch Genuß und Glückseligkeit: der Sinn des Handelns ist, das zur gegenwärtigen Wirklichkeit zu machen, was als Postulat noch nicht Gegenwart sein soll. Um der wirklichen Harmonie des Zwecks und der Wirklichkeit willen, wie sie im Handeln besteht, wird diese Harmonie als nicht wirklich, als jenseits gesetzt. So ist es der moralischen Weltanschauung mit diesem Postulat gar nicht ernst. Es ist ihr aber auch mit dem wirklichen Handeln nicht ernst: denn das wirkliche Handeln ist etwas Einzelnes, Zufälliges, das höchste Gut aber als Endzweck erhebt sich über alles wirkliche Handeln; in dem höchsten Gut, wo die Natur kein anderes Gesetz als die Moralität hat, wird das moralische Handeln selbst überflüssig, da das Handeln ja ein Negatives, Aufzuhebendes voraussetzt.

Digitized by Google

Auch bei dem Postulat der Harmonie von Moralität und Sinnlichkeit tritt der Widerspruch hervor: da die Sinnlichkeit ihre eigene Natur und ihre eigenen Gesetze hat, kann die Moralität gar nicht darauf ausgehen, „die Triebfeder der Triebe, der Neigungswinkel der Neigungen zu sein"; sie würde sich dann selbst als reine Moralität aufgeben, es wäre ihr mit der moralischen Vollendung nicht ernst, vielmehr käme es nur zu einem Zwischenzustand der unvollendeten Moralität, die als unreine aber Immoralität ist. Wird die vollendete Moralität in den heiligen moralischen Gesetzgeber verlegt, so wird immer wieder die Wirklichkeit für das Nichtige und zugleich für das Reale, die reine Moralität für das wahre Wesen sowie für das Wesenlose angesehen, — die moralische Weltanschauung kommt mit ihren Postulaten über den Widerspruch nicht hinweg, sie muß die Momente immer wieder „verstellen".

Aus dieser Ungleichheit seines Vorstellens mit dem, was sein Wesen ist, aus dieser Unwahrheit, die das für wahr aussagt, was ihm für unwahr gilt, flieht das moralische reine Selbstbewußtsein „mit Abscheu in sich zurück": als G e w i s s e n ist es in sich selbst der einfache seiner gewisse Geist, der ohne die Vermittlung jener Vorstellungen der moralischen Weltanschauung unmittelbar gewissenhaft handelt. Nicht durch ein Hinausverlegen wird die Antinomie überwunden, vielmehr muß das Selbstbewußtsein als Wirkliches zugleich reines Wissen und reine Pflicht sein. Das Selbst als Person auf der Stufe der sittlichen Welt war noch das substanzleere Selbst; das Allgemeine wurde weder Inhalt des Selbst, noch war das Selbst durch sich selbst erfüllt. In dem Selbst auf der Stufe der Welt der Bildung traten Einzelheit und Allgemeinheit auseinander; das Allgemeine, als rein geistiges Wesen gefaßt, wurde zum Inhalt des Selbst, aber nicht zum positiven Inhalt, nur die absolute Freiheit wurde erreicht. Das moralische Selbstbewußtsein kommt zur Trennung des Ansich und des Selbst und zur Verstellung der Momente; im Gewissen wird die Trennung aufgehoben, der konkrete moralische Geist tritt auf, der sich nicht einen leeren Maßstab gibt, sondern der die reine Pflicht sowohl wie die ihr entgegengesetzte Natur als aufgehobene Momente enthält. Das Wesen der Hand-

Digitized by Google

lung, die Pflicht, besteht nun in der Überzeugung des Gewissens von ihr, in dem Anerkanntsein, welches jetzt das Ansich ausmacht. Das Bewußtsein als Individualität, das zuerst die geistige Realität erfaßte, fand im Aussprechen der Individualität das Anundfürsich, hatte aber zunächst nur die abstrakte Sache als Prädikat; in der Sittlichkeit gewann die Sache Substanzialität, in der Bildung äußeres Dasein, in der Moralität sich selbst wissende Wesenheit des Denkens; im Gewissen gewinnt sie die Erfüllung, ist sie das Subjekt, das die verschiedenen Momente an sich selbst weiß. Das Gewissen hat in der unmittelbaren Selbstbestimmung das rein Pflichtgemäße, es erkennt keinen Inhalt für absolut, ist vielmehr „absolute Negativität alles Bestimmten", „in der Kraft der Gewißheit seiner selbst hat es die Majestät der absoluten Autarkie, zu binden und zu lösen".[137] Aber damit ergibt sich eine Ungleichheit zwischen dem seiner selbst gewissen freien Geist und dem Bewußtsein, für welches die Handlung ist. Nur das Selbstbewußtsein ist das Anerkannte; was als Pflicht gelten soll, ist es allein durch das Wissen und die Überzeugung seiner selbst; sobald die Tat aufhört, dies Selbst an sich zu haben, ist ihr Dasein gemeine Wirklichkeit, verliert sie ihr Wesen. Als Dasein des Geistes bleibt da nicht die einzelne, seiende Handlung, sondern nur das Aussprechen der Überzeugung von der Pflicht. Das Gewissen spricht sich als das Wesen wissende Selbst aus, und dies Aussprechen ist die wahre Wirklichkeit des Tuns. Das verkehrte und verkehrende Selbst hatte den Inhalt der Sprache in der Welt der Bildung, jetzt ist der Inhalt der Sprache der in sich zurückgekehrte, seiner selbst gewisse und als dieses Wissen anerkannte Geist. Das Gewissen erscheint so als „die moralische Genialität, welche die innere Stimme ihres unmittelbaren Wissens als göttliche Stimme weiß, und indem sie an diesem Wissen ebenso unmittelbar das Dasein weiß, ist sie die göttliche Schöpferkraft, die in ihrem Begriffe die Lebendigkeit hat", ihr Handeln besteht nur im Anschauen ihrer eigenen Göttlichkeit[138]. Aber damit hat alles Leben die Verschiedenheit von dem Ich verloren, die Momente des Bewußtseins sind Abstraktionen, von denen jede sich in der anderen verliert. Es fehlt dem Bewußtsein hier „die Kraft der Entäußerung, die

Digitized by Google

Kraft, sich zum Ding zu machen und das Sein zu ertragen". Das Gewissen erscheint hierin der Stufe des unglücklichen Bewußtseins ähnlich. „Sein Tun ist das Sehnen, das in dem Werden seiner selbst zum wesenlosen Gegenstande sich nur verliert und über diesen Verlust hinaus und zurück zu sich fallend sich nur als Verlornes findet, — in dieser durchsichtigen Reinheit seiner Momente eine unglückliche sogenannte schöne Seele, verglimmt sie in sich und schwindet als ein gestaltloser Dunst, der sich in Luft auflöst."[139] Wird aber das Bewußtsein als einzelnes in der Erscheinung genommen und als handelndes betrachtet, dann entsteht der Gegensatz gegen die Allgemeinheit, dann ist die reine Pflicht nur die nach außen gekehrte Allgemeinheit, die nur in den Worten liegt und nur als ein Sein für anderes erscheint. Nach seiner Besonderheit ist dem handelnden Gewissen die Gewißheit seiner selbst das Wesen, das Allgemeine aber gilt ihm nur als Moment, dem allgemeinen Bewußtsein dagegen ist die Pflicht als Allgemeinheit das Wesen, die Einzelheit nur aufgehobenes Moment: vom Pflichtgesichtspunkt aus gilt das erste Bewußtsein, das in seinem Insichsein ungleich mit dem Allgemeinen ist, als das Böse und, indem es sein Tun als Pflicht und Gewissenhaftigkeit ausspricht, als Heuchelei. Das Bewußtsein des Allgemeinen verhält sich gegen das einzelne handelnde Bewußtsein nur als auffassendes, seine Handlung ist nur das Urteil. Das beurteilende Bewußtsein stellt sich nun aber neben das handelnde Bewußtsein. Da in jeder Handlung die Seite der Einzelheit der Individualität gegenübergesetzt werden kann der allgemeinen Seite, kann sich keine Handlung dem Beurteilen entziehen. Indem sich das beurteilende Bewußtsein dem handelnden gleich macht, wird es selbst niederträchtig, da es die Handlung teilt, und Heuchelei, da es tatloses Reden für vortreffliche Wirklichkeit ausgibt. Die Ausgleichung zwischen der Einzelheit und dem Allgemeinen wird durch die „Verzeihung" erzielt, dadurch daß das Allgemeine auf sein unwirkliches Wesen Verzicht leistet und das Einzelne anerkennt, und daß das Einzelne seine Wirklichkeit wegwirft und sich als aufgehobenes Dieses zum wahren Allgemeinen macht. Der daseiende Geist schaut das reine Wissen seiner selbst als allgemeinen Wesens

Digitized by Google

in dem reinen Wissen seiner als der absolut in sich seienden Einzelheit, er ist der absolute Geist. Das in seinem Dasein entzweite Wissen kehrt in die Einheit des Selbsts zurück. Das wirkliche Ich tritt nun auf, „das allgemeine sich selbst Wissen in seinem absoluten Gegenteile, in dem insichseienden Wissen, das um der Reinheit seines abgesonderten Insichseins willen selbst das vollkommen Allgemeine ist". „Das versöhnende Ja, worin beide Ich von ihrem entgegengesetzten Dasein ablassen, ist das Dasein des zur Zweiheit ausgedehnten Ichs, das darin sich gleichbleibt und in seiner vollkommenen Entäußerung und Gegenteile die Gewißheit seiner selbst hat; — es ist der erscheinende Gott mitten unter ihnen, die sich als das reine Wissen wissen."[140]

3. DIE RELIGION

Die Moralität wird damit zur R e l i g i o n erhoben. Auf die Reihe der Gestaltungen des Bewußtseins, des Selbstbewußtseins, der Vernunft und des Geistes folgt die Gestalt des absoluten Geistes, wie er sich in der Religion kundgibt. In früheren Gestalten des Bewußtseins war Religion noch nicht in der Form des Selbstbewußtseins des Geistes erschienen. Das bloße Bewußtsein war zwar als Verstand schon Bewußtsein des Übersinnlichen, aber das Übersinnliche war da nur das Allgemeine, das noch nicht Selbst und nicht Geist war. Das Selbstbewußtsein, besonders das unglückliche Selbstbewußtsein, fand nicht die Einheit des einzelnen Selbstbewußtseins und seines unwandelbaren Wesens, war nur der sich zur Gegenständlichkeit wieder herausringende, aber sie nicht erreichende Schmerz des Geistes. In der sittlichen Welt trat die Religion der Unterwelt auf, die im Glauben an die unbekannte Macht des Schicksals und die Eumenide des abgeschiedenen Geistes bestand, — da war das einzelne Selbst nur der einzelne Schatten, der die Allgemeinheit als das Schicksal getrennt von sich hat. Im Reich des Glaubens wird das abgeschiedene Selbst mit seiner Allgemeinheit vereint, aber dies Reich entfaltet seinen Inhalt nur im Element des Denkens und geht in der Aufklärung unter, die das Selbstbewußtsein diesseits befriedigt sein läßt und das Jenseits als leer ansieht. In der Religion der Moralität ist das absolute Wesen ein positiver Inhalt, der

Digitized by Google

seiner selbst bewußte Geist geworden. Die Vollendung der Religion besteht darin, daß nicht nur die Wirklichkeit des Geistes von der Religion erfaßt wird, sondern daß der sich als seiner selbst bewußte Geist wirklich und Gegenstand des Bewußtseins wird. Nur der Geist, der sich als absoluter Geist Gegenstand ist, ist zugleich freie Wirklichkeit und darin seiner selbst bewußt. Bewußtsein, Selbstbewußtsein, Vernunft und Geist machen als zusammengefaßte Totalität den Geist in seinem weltlichen Dasein überhaupt aus. Nur das Ganze des Geistes hat eigentliche Wirklichkeit, Bewußtsein, Selbstbewußtsein, Vernunft und Geist sind nur die einzelnen Momente dieses Ganzen. Religion ist die einfache Totalität oder das absolute Selbst dieser Momente. In der Bewegung der allgemeinen Momente ist auch das Werden der Religion enthalten. „Der ganze Geist, der Geist der Religion ist wieder die Bewegung, aus seiner Unmittelbarkeit zum Wissen dessen zu gelangen, was er an sich oder unmittelbar ist, und es zu erreichen, daß die Gestalt, in welcher er für sein Bewußtsein erscheint, seinem Wesen vollkommen gleiche und er sich selbst anschaue, wie er ist." In dieser Bewegung zeigt sich der Geist in bestimmten Gestalten, aus den Momenten des Geistes greift die bestimmte Religion diejenige Gestalt heraus, die ihr entspricht, und die Bestimmtheit der Religion greift dann durch alle Seiten ihres wirklichen Daseins hindurch. Zuerst weiß der Geist sich als seinen Gegenstand in natürlicher oder unmittelbarer Gestalt, — das ist die Stufe der unmittelbaren und natürlichen Religion. Auf der zweiten Stufe, derjenigen der künstlichen Religion, ist die Natürlichkeit aufgehoben und der Geist weiß sich in der Gestalt des Selbsts. Auf der dritten Stufe, derjenigen der offenbaren Religion, hat der Geist die Gestalt des An- und Fürsichseins, ist das Selbst ebenso ein Unmittelbares wie die Unmittelbarkeit selbst. Die verschiedenen Momente, die sich damit ergeben, sind ebensosehr verschiedene bestimmte Religionen als auch verschiedene Seiten jeder einzelnen Religion; „die Vorstellungen, welche eine wirkliche Religion vor einer andern auszuzeichnen scheinen, kommen in jeder vor".[141]

In der Gestalt der natürlichen Religion ist der Geist zunächst das reine Ich, das in seiner Entäußerung

Digitized by Google

die Gewißheit seiner selbst hat. Wie das unmittelbare Bewußtsein in der sinnlichen Gewißheit sich in dem geistlosen, mit Bestimmungen der Empfindung erfüllten Sein anschaut, so schaut der Geist sich jetzt in dem mit Geist erfüllten Sein an. Dieses Sein ist die einfache Beziehung des Geistes auf sich selbst, die Gestalt der Gestaltlosigkeit, die als das reine Lichtwesen erscheint. Die zweite Stufe der natürlichen Religion ist diejenige der Religion der geistigen Wahrnehmung, wo der selbstbewußte Geist, aus dem gestaltlosen Wesen in sich gegangen, in eine Vielheit verschiedenartiger Geister zerfällt: Blumenreligion und Tierreligion treten hier hervor. Auf der dritten Stufe erscheint der Geist als Werkmeister, aber sein Tun ist ein instinktartiges Arbeiten, da er wohl sich selbst als Gegenstand hervorbringt, jedoch den Gedanken seiner noch nicht erfaßt hat: diese Stufe ist in der ägyptischen Religion vorhanden.

Gewinnt die Gestalt aber die Form der selbstbewußten Tätigkeit, tritt der Geist aus der Form der Substanz in die des Subjekts, dann wird aus dem Werkmeister ein geistiger Arbeiter, ein Künstler. Die Gestalt der Kunstreligion ist nun erreicht, wie wir sie bei den Griechen finden. Die Religion des Griechentums hatte Hegel ja schon in seinen religionsphilosophischen Jugendarbeiten lebhaft interessiert, nun betrachtet er sie noch einmal von der Höhe seines systematischen Standpunktes aus, und auch jetzt noch kann man in der Schilderung der Kunstreligion Nachklänge der Begeisterung für das Griechentum finden, wie sie der Jüngling mit dem Freunde Hölderlin teilte. Der Geist, der in der Kunstreligion wirklich wird, ist der sittliche Geist, der das freie Volk ausmacht, in dem die Sitte die Substanz aller ist. Die Religion des sittlichen Geistes besteht in der Erhebung über seine Wirklichkeit, im Zurückgehen in sich selbst: erst wenn die Substanz des Volkes in sich geknickt ist, wird der Geist zu dem in sich gewissen Geist, der über den Verlust seiner Welt trauert und der sein Wesen nun aus der Reinheit des Selbsts hervorbringt. Die Tätigkeit, in der sich der Geist jetzt als Gegenstand hervorbringt, ist diejenige der absoluten Kunst. Der künstlerische Geist schafft zuerst das Kunstwerk in unmittelbarer Gestalt als Ding, — eine Gestalt, die aber „die Unruhe der unendlichen Vereinzelung" hat.

Digitized by Google

Dem Dinglichen der Bildsäule gegenüber ist die Sprache das heitere Element, das unmittelbare, selbstbewußte Existenz ist: das Selbstbewußtsein ist dann, in seinem Wesen bei sich selbst seiend, reines Denken oder die Andacht, wie sie in der Hymne zum Ausdruck kommt. Aber erst im Kultus wird die Vereinigung der in der Dingheit ruhenden und der im reinen empfindenden Elemente des Selbstbewußtseins bewegten göttlichen Gestalt gewonnen: im Kultus „gibt sich das Selbst das Bewußtsein des Herabsteigens des göttlichen Wesens aus seiner Jenseitigkeit zu ihm, und dieses, das vorher das Unwirkliche und nur Gegenständliche ist, erhält dadurch die eigentliche Wirklichkeit des Selbstbewußtseins".[142] Das abstrakte Kunstwerk, das sich in den Formen des Götterbildes, der Hymne und des Kultus darstellte, wird zum lebendigen Kunstwerk, in dem die Einheit des Selbstbewußtseins und des geistigen Wesens vorhanden ist, ohne daß schon das Gleichgewicht vorhanden wäre: Darstellungen des lebendigen Kunstwerkes sind die bakchische Begeisterung, in der das Selbst außer sich ist, und die schöne Körperlichkeit, in der das geistige Wesen außer sich ist. Das Element, in dem die Verbindung erzielt, die Innerlichkeit äußerlich und die Äußerlichkeit innerlich geworden ist, stellt die Sprache dar, die nun einen klaren und allgemeinen Inhalt gewonnen hat: damit wird das Kunstwerk zum geistigen Kunstwerk, das in den Formen des Epos, der Tragödie und der Komödie erscheint. In dem Geist, wie er in der Komödie hervortritt, dem Geist, der in der Einzelheit des Bewußtseins seiner vollkommen gewiß ist, ist alle Wesenheit versunken.

Wenn das Bewußtsein den ganzen Verlust aller Wesenheit, der Substanz wie des Selbsts, weiß, wird es zum unglücklichen Selbstbewußtsein, und dieses führt in seinem Schmerz und seiner Sehnsucht hinaus über die Formen der Entäußerungen der absoluten Substanz, führt zur Einfachheit des reinen Begriffs, der jene Gestalten als seine Momente enthält. Die Religion gewinnt eine neue Gestalt in der o f f e n b a r e n R e l i g i o n. Die beiden Seiten, daß die Substanz durch Entäußerung ihrer selbst zum Selbstbewußtsein wird, und daß das Selbstbewußtsein durch Selbstentäußerung sich zum allgemeinen Selbst, zur Dingheit macht, werden nun vereinigt: die Substanz

Digitized by Google

ist an sich Selbstbewußtsein und das Selbstbewußtsein an sich allgemeines Wesen, der absolute Geist gibt sich die Gestalt des Selbstbewußtseins, er gelangt als der wirkliche Weltgeist zum Wissen von sich. Der einfache Inhalt der absoluten Religion besteht darin, daß das Ansich des Geistes wesentlich und unmittelbar die Gestalt des Selbstbewußtseins hat. In seiner Menschwerdung offenbart sich das göttliche Wesen. Dieser Begriff des sich selbst wissenden Geistes ist zunächst unmittelbarer, nicht entwickelter Begriff, er muß sich notwendig in dialektischer Bewegung entfalten und dadurch seine Wirklichkeit gewinnen.

4. DAS ABSOLUTE WISSEN

Aber in der absoluten Religion wird die Versöhnung von Bewußtsein und Selbstbewußtsein nur nach der Seite des Ansichseins erreicht, der Geist gewinnt den absoluten Inhalt nur in der Form der Vorstellung, des Andersseins für das Bewußtsein. Das Selbstbewußtsein des reinen Wissens ist nicht nur Anschauung des Göttlichen, sondern Selbstanschauung; was in der Religion Inhalt oder Form des Vorstellens eines Anderen war, ist im reinen Wissen eigenes Tun des Selbsts, da es den handelnden, seiner selbst gewissen Geist enthält. Indem der Geist so „seinem vollständigen und wahren Inhalte zugleich die Form des Selbsts gibt und dadurch seinen Begriff ebenso realisiert, als er in dieser Realisierung in seinem Begriffe bleibt", erhält er die Gestalt des absoluten Wissens, ist er „der sich in Geistesgestalt wissende Geist, oder das begreifende Wissen". Er erscheint damit als die Wissenschaft, und er durchläuft sich selbst, und zwar für sich als Geist; darin besteht seine Bewegung, in der er seine Wirklichkeit erhält. In der Zeit und Wirklichkeit tritt die Wissenschaft nicht eher auf, „als bis der Geist zu diesem Bewußtsein über sich gekommen ist". Der Geist existiert als der Geist, der weiß, was er ist, „früher nicht und sonst nirgends als nach Vollendung der Arbeit, seine unvollkommene Gestaltung zu bezwingen, sich für sein Bewußtsein die Gestalt seines Wesens zu verschaffen und auf diese Weise sein Selbstbewußtsein mit seinem Bewußtsein auszugleichen".[143] Die Substanz des Geistes ist zunächst „das noch unentwickelte Ansich oder der Grund und Begriff in seiner noch unbewegten Einfachheit". Dem

Digitized by Google

Selbstbewußtsein gehören von der Substanz zuerst nur die abstraktesten Momente an, es bereichert sich erst allmählich, indem die Momente als reine Bewegungen sich selbst weiter treiben, und schließlich hat es „die ganze Substanz dem Bewußtsein entrissen, den ganzen Bau ihrer Wesenheiten in sich gesogen", sie aus sich erzeugt und damit für das Bewußtsein zugleich wiederhergestellt. Hinsichtlich der Begriffsgestaltung treten so die Momente früher auf als das erfüllte Ganze, das durch Bewegung jener Momente wird, aber im Bewußtsein ist das Ganze als unbegriffenes früher als die Momente. Die Zeit ist eine notwendige Erscheinungsform des Geistes, sie ist „der Begriff selbst, der d a i s t und als leere Anschauung sich dem Bewußtsein vorstellt". So lange erscheint der Geist notwendig in der Zeit, als er nicht seinen reinen Begriff erfaßt; erst dann hebt er seine Zeitform auf, wird er begriffenes und begreifendes Anschauen. Im Hinblick auf die Notwendigkeit der zeitlichen Erscheinungsweise des Geistes sagt Hegel auch geradezu, „daß nichts gewußt wird, was nicht in der Erfahrung ist". Die Substanz, die der Geist ist, w i r d erst zu dem, was der Geist ist, und erst als dieses sich in sich reflektierende Wesen ist der Geist an sich „in Wahrheit der Geist". Seine Bewegung ist das Erkennen, die Verwandlung des Ansich in das Fürsich, „der Substanz in das Subjekt, des Gegenstandes des Bewußtseins in den Gegenstand des Selbstbewußtseins, d. h. in ebensosehr aufgehobenen Gegenstand oder in den Begriff". Es ergibt sich ein in sich zurückgehender Kreis, „der seinen Anfang voraussetzt und ihn nur im Ende erreicht". Erst wenn der Geist sich als Weltgeist vollendet, erreicht er seine Vollendung als selbstbewußter Geist. Die Wissenschaft allein ist das wahre Wissen von dem Geist selbst, die Religion erfaßte, was der Geist ist, nur im Vorstellen. In der wirklichen Geschichte treibt der Geist durch seine Bewegung die Form seines Wissens von sich hervor.

Die Eigenart von Hegels dialektischer Betrachtungsweise bekundet sich hier wieder deutlich. Fichte hatte das Selbstbewußtsein sich in seine reine Innerlichkeit zurückziehen lassen, „als ob es Angst vor seiner Entäußerung hätte", Schelling ließ Ich und Substanz versenkt sein in der Indifferenz, dem Nichtsein, sprach nur die Gleichheit

Digitized by Google

der Unterschiede im „Abgrund des Absoluten" aus, — für Hegel dagegen zeigt sich die Kraft des Geistes darin, daß er sich entäußert und doch in dieser Entäußerung sich gleichbleibt, daß er „sich in seine Substanz versenkt und ebenso als Subjekt aus ihr in sich gegangen ist und sie zum Gegenstande und Inhalte macht, als er diesen Unterschied der Gegenständlichkeit und des Inhalts aufhebt". Im Wissen hat der Geist den Begriff als das reine Element seines Daseins gewonnen, und er entfaltet sich in der Wissenschaft. Die Momente sind da nicht mehr Gestalten des Bewußtseins und des Selbstbewußtseins, sondern treten als reine, von der Erscheinung im Bewußtsein befreite Momente auf, der reine Begriff hängt allein an seiner reinen Bestimmtheit und bewegt sich in dieser Form fort. Hegel weist damit vorwärts auf die Logik. Aber der Geist muß notwendig der bloßen Vernunft sich entäußern. Die Entäußerung, in der der Geist sein Werden zum Geist in der Form des freien zufälligen Geschehens darstellt, wo er sein reines Selbst als Zeit außer ihm und sein Sein als Raum anschaut, vollzieht sich einerseits in dem unmittelbaren räumlichen Werden in der Natur und andererseits in dem wissenden, sich vermittelnden Werden des an die Zeit entäußerten Geistes in der Geschichte. Das Werden in der Geschichte stellt „eine träge Bewegung und Aufeinanderfolge von Geistern dar", eine Aufeinanderfolge, „bei der einer den andern ablöste und jeder das Reich der Welt von dem vorhergehenden übernahm". Das Ziel ist das absolute Wissen, „der sich als Geist wissende Geist hat zu seinem Wege die Erinnerung der Geister, wie sie an ihnen selbst sind und die Organisation ihres Reichs vollbringen". Nach der Form der Zufälligkeit des Daseins erscheinen diese Geister in der Geschichte, nach der Seite ihrer begriffenen Organisation sind sie enthalten in der Wissenschaft des erscheinenden Wissens; die Synthese von beiden ist die begriffene Geschichte, die „die Erinnerung und die Schädelstätte des absoluten Geistes" bildet, „die Wirklichkeit, Wahrheit und Gewißheit seines Throns, ohne den er das leblose Einsame wäre; nur —

> aus dem Kelche dieses Geisterreiches
> schäumt ihm seine Unendlichkeit".[144]

Digitized by Google

Mit diesem Ausblick auf die Vollendung des absoluten Wissens schließt die Phänomenologie.

In diesem Werk wird nicht dogmatisch deduziert und nicht empirisch gesammelt, auch nicht kritisch räsoniert, vielmehr wird der Kampf und Sieg der Erkenntnis selbst in seinen innersten Wesensmomenten darzustellen gesucht. Es wird nicht das fertige System einfach hingestellt, sondern es wird die schwierige Aufgabe unternommen, den Weg des Bewußtseins zum absoluten Wissen als notwendigen Weg zu erweisen und damit sowohl hinzuführen zum System als auch die Probe der Wahrheit des absoluten Wissens zu liefern. Eine oberflächliche Betrachtungsweise, die in der Phänomenologie einen „romantischen Maskenzug" sieht, wo in langer Reihe „vor dem Throne des Absoluten historische Figuren zu psychologischen Geistern verkleidet und wiederum psychologische Potenzen unter der Maske historischer Gestalten" erscheinen[145], verkennt ganz und gar den tieferen Sinn dieses Dramas der Erkenntnis, das die Wesensgestalten des Bewußtseins in ihrer Bewegung bis zur höchsten Stufe darstellt. Wer da bloße psychologische oder historische Charakteristiken zu finden meint, der wird nicht in die Tiefe der Gedanken dringen. Uns ist heute der Name „Phänomenologie" durch das von ganz anderen Voraussetzungen als den Hegelschen ausgehende Unternehmen Husserls vertraut geworden. Bei aller Verschiedenheit der Hegelschen und der Husserlschen Phänomenologie berühren sich beide doch darin, daß sie in den Erscheinungsformen nicht das Zufällige, sondern Wesenswahrheiten suchen, daß sie nicht das Empirische, sondern das Apriorische bestimmen wollen und von dem *hic et nunc*, wie es Psychologie und Historie erfassen, gerade absehen, um die Wesenheit, das Eidos zu gewinnen. Wo Hegel auf psychologische oder historische Verhältnisse hindeutet, da meint er gerade nicht das empirisch Zufällige, sondern er meint ein Wesensallgemeines, das auch ohne diese empirische Umkleidung gilt. Wenn er die Gestalten des Bewußtseins vom sinnlichen Bewußtsein bis zum absoluten Wissen hin schildert, so ist damit nicht nur eine Reihe von Erscheinungsweisen zusammengestellt, sondern die einzelnen Gestalten sind, wie sich erweist, notwendige Momente des Ganzen, das nur als Ganzes

Digitized by Google

Wirklichkeit hat, und diese Momente sind nicht starr, sondern sie machen die Bewegung der Erkenntnis selbst aus. Kant hatte eine Kritik der Vernunft geliefert, hatte nach den Quellen und den Grenzen der Erkenntnis gefragt, hatte gezeigt, wie die Gegenstände sich hinsichtlich ihrer Gesetzmäßigkeit nach der Erkenntnis richten müssen. Für Hegel genügt das nicht, er sieht da noch den unüberwundenen Dualismus von Form und Inhalt, von Denken und Sein, und eine bloß formale Übereinstimmung zwischen der Erkenntnis und ihren Gegenständen scheint ihm bloße Abstraktion und Reflexion zu sein. Aber er behauptet nun auch nicht dogmatisch eine leere Identität, die keine Unterschiede kennt, sondern die Wesensidentität enthält für ihn schon die Antinomie in sich, ist kein starres Sein, sondern ein unendlicher dialektischer Prozeß, ein stetes Ringen mit immer neuen Widersprüchen, die immer aufs neue überwunden werden, durch welche die unentfaltete Identität erst zur entfalteten Identität vordringt. Das Absolute ist nicht ein festes, dingähnliches Prinzip, das am Anfang stünde, sondern es ist das Ganze mit allen seinen Momenten in seiner Bewegung, in seinem Prozeßcharakter, es ist das ewige Ineinander von Denken und Sein. Die Widersprüche, die seinen Momenten anhaften, machen es nicht zunichte, sondern bringen gerade die stete Bewegung, den logisch-dialektischen Rhythmus zustande. Es ist hier der grandiose Versuch gemacht, in das Denken die Lebendigkeit des ganzen Seins aufzunehmen. Das ist in der Tat kein Rationalismus im üblichen Sinn, man kann vielmehr mit Richard Kroner sagen, daß die Dialektik „der zur Methode, der rational gemachte Irrationalismus selbst" sei, und daß dialektisches Denken ein „rational-irrationales Denken" bedeute[146]. Irrationales und Rationales durchdringen sich hier in eigenartiger Weise, kämpfen miteinander und gehen doch ineinander auf. Der Weg der Erkenntnis wird nicht als ein bloß formales Aufstellen von Begriffen gekennzeichnet, sondern als ein Sichbilden im harten Ringen mit Inhalt und Form. Erkenntnistheorie und Ontologie sind hier vereinigt, aber nicht in der Weise, daß die Erkenntnistheorie von dogmatisch-metaphysischen Voraussetzungen abhängig gemacht würde, sondern in der Weise, daß die stete Verschlingung von Erkenntnisproblemen

Digitized by Google

und Seinsproblemen berücksichtigt, die Erkenntnis als eine fortwährende Auseinandersetzung mit dem Sein und das Sein als Bewegung zur Erkenntnis hin betrachtet wird.

Der Weg vom sinnlichen Bewußtsein zum absoluten Wissen erscheint so als ein fortgesetztes methodisches Arbeiten des Bewußtseins mit sich und seinen Inhalten. Die Erfahrungswirklichkeit wird dabei nicht beiseite geschoben, wie das bei dem Rationalismus geschieht, es wird ihr auch nicht nur eine formale Gesetzlichkeit unterlegt, sondern die Erkenntnis wird im Ringen mit ihr zur Erfahrung, schafft selbst erst die Wirklichkeit in ihrer Vollendung auch in inhaltlicher Hinsicht. Wenn noch bei Kant und seinen Nachfolgern das apriorisch Formale und das empirisch Inhaltliche auseinanderzufallen schien, so wird bei Hegel die stete Bezogenheit von Denken und Sein, von Form und Inhalt ohne Verwischung der Gegensätzlichkeit festzuhalten gesucht. Weder Sein noch Denken können dabei als starre Gebilde aufgefaßt werden, nur die Bewegung, „der bakchantische Taumel, an dem kein Glied nicht trunken ist", erscheint als das Wahre. Erkenntnis und Erfahrung gewinnen damit einen neuen Sinn. Erkenntnis ist nicht ein bloßes Abbilden empirischer oder metaphysischer Realitäten, sie ist kein bloßes Konstruieren aus Begriffen heraus, sie ist auch kein Unterlegen einer Bewußtseinsgesetzlichkeit unter die Gegenstände der Erfahrung, — sie ist vielmehr inhalterfüllte Wesenserfahrung des Bewußtseins wie des Seins. Das Sein w i r d zum Bewußtsein, und das Bewußtsein w i r d zum Sein, — und erst in dem Prozeß als Ganzem konstituiert sich die Erkenntnis wie die Wirklichkeit selbst. Erfahrung ist damit nicht bloße Empirie, die sich von dem Apriorischen trennen ließe, sondern sie ist in viel tieferem Sinn als bei Kant selbst eine „Erkenntnisart", sie ist selbst eine Auseinandersetzung mit Apriorischem, Metaphysischem, sie ist ein notwendiges Moment in der ganzen Bewegung des Bewußtseins und des Seins, ein Moment, das ebenso notwendig seiner Auflösung und Aufbewahrung in einem höheren Moment bedarf. Wenn Kant in seiner Grundlegung zur Metaphysik der Sitten von der gemeinen sittlichen Vernunfterkenntnis einen Übergang zur philosophischen suchte, so gebrauchte er dazu eine analytische Methode, deren Sicherheit man bei diesem oder jenem

Digitized by Google

Schritt anzweifeln könnte, und das Apriori, das er finden konnte, war nur ein formales. Hegel unternimmt die viel kompliziertere Aufgabe, vom sinnlichen Bewußtsein aus das notwendige dialektische Fortschreiten zum absoluten Wissen, zur Philosophie hin zu erweisen und die Gestalten des Bewußtseins dabei nicht bloße Formen sein zu lassen, sondern ihnen einen Wesensinhalt zu verleihen. Philosophierend führt er von der unphilosophischen Meinung in die Wissenschaft der Philosophie ein. Bei dieser Methode müssen die Bewußtseinsstufen, wie sie die Phänomenologie kennzeichnet, zugleich Seinsstufen darstellen und zugleich die Bedeutung logisch-begrifflicher Momente in der Wissenschaft der Philosophie haben. Nachdem das Bewußtsein die Höhe des absoluten Wissens erreicht hat, sind die vorhergehenden Stufen nicht etwa überflüssig geworden, sondern sie sind in der Totalität der Bewegung des absoluten Wissens als notwendige Momente enthalten. Der Gang vom sinnlichen Bewußtsein zum absoluten Wissen bietet also nicht etwa eine quasi-historische Betrachtung, nicht eine bloß propädeutische Einführung, sondern er bedeutet ein Aufweisen der Momente des philosophischen Wissens selbst. Die Phänomenologie leitet so direkt über zur Wissenschaft der Logik, in der die Gestalten des Bewußtseins zu bestimmten Begriffen des absoluten Wissens werden.

Digitized by Google

V. DIE LOGIK

Die Erhebung der Philosophie zur Wissenschaft war das Ziel, das sich Hegel schon in der Phänomenologie vorgesetzt hatte. Er hatte da schon betont, daß das Wahre nur als S y s t e m wirklich sei. Später in der Enzyklopädie hebt er wieder mit Nachdruck hervor, daß ein „Philosophieren ohne System" nichts Wissenschaftliches sei: die Wissenschaft der Philosophie ist „wesentlich System, weil das Wahre als konkret nur als sich in sich entfaltend und in Einheit zusammennehmend und haltend, d. i. als Totalität ist und nur durch Unterscheidung und Bestimmung seiner Unterschiede die Notwendigkeit derselben und die Freiheit des Ganzen sein kann". Die Philosophie, so verstanden, ist ein einheitliches Ganzes, ist e i n e Wissenschaft, die in sich geschlossen ist. Die einzelnen philosophischen Disziplinen sind dann aber auch nicht Teile, die bloß nebeneinandergereiht wären, sondern jede Disziplin enthält das Ganze in besonderer Weise, und jede ist ein notwendiges Moment des Ganzen: das systematische Ganze der Philosophie hat in sich selbst die dialektische Bewegung. „Jeder der Teile der Philosophie ist ein philosophisches Ganzes, ein sich in sich selbst schließender Kreis, aber die philosophische Idee ist darin in einer besonderen Bestimmtheit der Elemente. Der einzelne Kreis durchbricht darum, weil er in sich Totalität ist, auch die Schranke seines Elements und begründet eine weitere Sphäre; das Ganze stellt sich daher als ein Kreis von Kreisen dar, deren jeder ein notwendiges Moment ist, so daß das System ihrer eigentümlichen Elemente die ganze Idee ausmacht, die ebenso in jedem einzelnen erscheint."[147] Ausdrücklich weist Hegel darauf hin, daß die Vorstellung einer Einteilung der philosophischen Wissenschaften die unrichtige Ansicht veranlasse, als ob die Teile nebeneinandergestellte, ruhende Arten seien, während sie doch fließende Momente einer dialektischen Bewegung darstellen. Da jede Disziplin eine besondere

Digitized by Google

Form des Ganzen ist, und da das Ganze der Philosophie ein in sich zurückgekehrter Kreis ist, der keinen Anfang hat, kann man hier keinen eigentlichen „Anfang" der Wissenschaft, sondern nur einen Anfang in Beziehung auf das Subjekt finden.

Ihrer Entstehung nach nimmt die Philosophie ihren Ausgangspunkt von der Erfahrung. Kant hatte betont, daß alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anhebe, aber darum doch nicht alle aus der Erfahrung entspringe. Hegel sucht das Verhältnis von Erfahrung und Erkenntnis noch deutlicher zu bestimmen. Er gibt sogar den Satz des Empirismus zu: *nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu,* aber er sagt, daß ebenso die Umkehrung dieses Satzes zu Recht bestünde: *nihil est in sensu, quod non fuerit in intellectu.* Empirisches und Rationales sollen gerade verbunden, die Erfahrung soll durch die Philosophie nicht geleugnet, aber es soll von der Erfahrung aus der Weg zum philosophischen Denken gewiesen werden, und zwar als ein notwendiger Weg. Die Phänomenologie hatte den Aufstieg vom sinnlichen Bewußtsein zum absoluten Wissen als eine dialektische Bewegung der Gestalten des Bewußtseins gekennzeichnet. Dem Aposteriorischen verdankt, so sagt Hegel, die Philosophie ihre erste Entstehung. Die empirischen Wissenschaften stehen darum auch in einer notwendigen Beziehung zur Philosophie. Sie arbeiten einerseits der Philosophie den Stoff vor, indem sie nicht beim Wahrnehmen der Einzelheiten der Erscheinung stehen bleiben, sondern allgemeine Bestimmungen und Gesetze suchen, und sie enthalten andererseits die Nötigung für das Denken, zu philosophischen Bestimmungen fortzuschreiten. Die Philosophie gibt dem Inhalt der empirischen Wissenschaften gerade „die wesentlichste Gestalt der Freiheit (des Apriorischen), des Denkens und die Bewährung der Notwendigkeit, statt der Beglaubigung des Vorfindens und der erfahrenen Tatsache, daß die Tatsache zur Darstellung und Nachbildung der ursprünglichen und vollkommen selbständigen Tätigkeit des Denkens werde".[148] Erfahrung und Wissenschaft werden beide in die dialektische Bewegung hineingezogen. Das Empirische wird somit keineswegs geringgeschätzt, sondern als notwendige Stufe der Erkenntnis gewürdigt. Aber die Empirie soll der Metaphysik nicht feindlich

Digitized by Google

gegenüberstehen, Empirisches und Metaphysisches sollen auch nicht in äußerer Weise verbunden werden, sondern im Empirischen selbst wird Metaphysisches aufgewiesen, ja die Metaphysik erscheint als Vollendung der Empirie, indem sie die „Wirklichkeit" als vernünftige Wirklichkeit erfaßt. Der Inhalt der Philosophie ist für Hegel ausdrücklich die Wirklichkeit, „der im Gebiet des lebendigen Geistes ursprünglich hervorgebrachte und sich hervorbringende, zur W e l t, äußeren und inneren Welt des Bewußtseins gemachte Gehalt"[149], aber er ist wahrhaftes, absolutes Sein, nicht etwas bloß empirisch Zufälliges. Hegel kann sagen, der Gegensatz von idealistischer und realistischer Philosophie sei ohne Bedeutung; wenn eine Philosophie „dem endlichen Dasein als solchem wahrhaftes, letztes, absolutes Sein zuschriebe", so verdiente sie den Namen Philosophie nicht[150].

Das Verhältnis seines eigenen philosophischen Standpunktes zum Rationalismus und Empirismus wie zum Kritizismus hat Hegel gelegentlich selbst zu kennzeichnen gesucht. Die rationalistische Metaphysik stand zwar durch die Voraussetzung, „daß das, was i s t, damit daß es g e d a c h t wird, a n s i c h erkannt werde, höher als das spätere kritische Philosophieren", aber sie blieb bei einer bloßen „Verstandes-Ansicht der Vernunft-Gegenstände", die nur abstrakte dogmatische Bestimmungen bot[151]. Der Empirismus suchte das Wahre nicht im Gedanken, sondern in der Erfahrung; darin hatte er zwar recht, daß er Beglaubigung in der Wirklichkeit, in dem konkreten von der Erfahrung herrührenden Inhalt verlangte, aber er beschränkte sich fälschlicherweise auf Endliches und gelangte nicht zu Allgemeinheit und Notwendigkeit. Die kritische Philosophie nahm wie der Empirismus auch die Erfahrung als einzigen Boden der Erkenntnisse an, ließ diese Erkenntnisse aber nur Erkenntnisse von Erscheinungen sein. Die Objektivität der Erfahrungserkenntnisse wird dann nur durch die Verstandesbegriffe, die Kategorien gewonnen, und diese Begriffe sind als Einheiten des subjektiven Bewußtseins für sich leer und subjektiv, ebenso wie die Anschauungsbestimmungen, die den anderen Bestandteil der Erfahrung ausmachen. Nach Kant sind die Kategorien unfähig, Bestimmungen des Absoluten zu sein, vermögen sie nicht, eine Erkenntnis der

Digitized by Google

Dinge an sich zu verschaffen. Gerade das metaphysische Problem der Anwendung der Kategorien auf das Unbedingte aber ist für Hegel von Wichtigkeit, er will gerade über den bloßen Verstandesstandpunkt vordringen zum Standpunkt der Vernunft, die das Vermögen des Unbedingten ist, und tadelt daher am Kantischen Kritizismus gerade die Beschränkung der Erkenntnis auf die bloße Erscheinungswelt. Die Kritik habe „die Formen des objektiven Denkens nur vom Ding entfernt, aber sie im Subjekt gelassen, wie sie sie vorgefunden", habe die Formen nicht an und für sich selbst betrachtet. Eine „wahre Erkenntnis, die den Gegenstand nicht erkännte, wie er an sich ist", sei ungereimt[152]: das ist die Überzeugung Hegels, des Metaphysikers, — und das ist in der Tat auch die Überzeugung jedes echten Metaphysikers. Bezeichnenderweise knüpft Hegel an die transzendentale Dialektik an. Daß Kant die Dialektik als „ein notwendiges Tun der Vernunft" darstellte, rechnet Hegel ihm als hohes Verdienst an, aber er beruhigt sich nicht wie Kant bei der abstrakt-negativen Seite des Dialektischen, er begnügt sich nicht „zu sagen, die Vernunft sei nicht fähig, das Vernünftige zu erkennen", wenn doch das Unendliche das Vernünftige ist[153]. Die Vernunft soll als positive Vernunft, als Geist sich bekunden, indem sie das konkret Allgemeine, den objektiven Gedanken erzeugt. Der Geist ist höher als der Verstand und als die bloß negative Vernunft im Sinne Kants, er ist „verständige Vernunft oder vernünftiger Verstand".[154] Es ist bemerkenswert, daß Hegel den Gedanken der Idee, so wie er ihn auffaßte, vor allem in Kants Kritik der Urteilskraft vorgezeichnet zu finden glaubte. In den Vorstellungen eines intuitiven Verstandes, der inneren Zweckmäßigkeit usw. ist nach Hegels Ansicht eine Verbindung des Allgemeinen und des Besonderen angestrebt, ist „das Allgemeine zugleich als an ihm selbst konkret gedacht", und hier zeigt sich die Kantische Philosophie spekulativ[155]. Als eines der großen Verdienste Kants rühmt er, daß Kant im Begriff der inneren Zweckmäßigkeit „den Begriff des L e b e n s , die I d e e aufgeschlossen und damit die Philosophie, was die Kritik der Vernunft nur unvollkommen, in einer sehr schiefen Wendung und nur negativ tut, positiv über die Reflexionsbestimmungen und die relative Welt der Metaphysik er-

Digitized by Google

hoben" habe[156]. Der Weg von Kant zu Hegel geht wesentlich von der Kritik der Urteilskraft aus.

Bei der Betonung der positiv-spekulativen Bedeutung von Idee und Vernunft mußte Hegel auch wieder den Anschluß an die frühere Metaphysik gewinnen, vor allem an Platon und Aristoteles, aber auch an Leibniz. Ja Aristoteles und Kant werden von Hegel nahe zusammengerückt. In Aristoteles' Bestimmungen über das Leben findet er den Begriff der inneren Zweckmäßigkeit, der „unendlich weit über dem Begriffe moderner Teleologie" stehe und den Kant in der Kritik der Urteilskraft wiedererweckt habe[157]. Hegel bildet in seiner Logik Aristotelische und Kantische Gedanken weiter, nicht indem er sie einfach reproduziert, sondern indem er sie in einen neuen philosophischen Gesichtskreis erhebt. Wenn Kant den Ausspruch getan hatte, daß die Logik seit Aristoteles keinen Rückschritt, aber auch keinen Schritt vorwärts gemacht habe, so folgert Hegel nicht wie Kant daraus, daß sie geschlossen und vollendet zu sein scheine, sondern daß „sie um so mehr einer totalen Umarbeitung bedürfe", denn ein zweitausendjähriges Fortarbeiten des Geistes müsse ihm „ein höheres Bewußtsein über sein Denken und über seine reine Wesenheit in sich selbst verschafft haben". Und wenn die kritische Philosophie die Metaphysik zur Logik gemacht, aber „aus Angst vor dem Objekt" den logischen Bestimmungen eine „wesentlich subjektive Bedeutung" gegeben hat, so sieht Hegel seine Aufgabe darin, die Denkbestimmungen über den „ängstlichen, unvollendeten Standpunkt" des Kritizismus zu erheben, sie wieder mit metaphysischem Gehalt zu erfüllen. Das „tote Gebein der Logik" soll durch den Geist „zu Gehalt und Inhalt" belebt werden[158].

Soll die Philosophie Wissenschaft sein, dann muß sie in die Sphäre objektiven Denkens erhoben werden, dann muß sie die geistige Bewegung ihres Begriffs selbst darstellen. Die Wissenschaft konstituiert sich durch die immanente Entwicklung des Begriffs und gewinnt dadurch ihr geistiges Leben. Die Phänomenologie des Geistes hatte durch das Fortschreiten zum absoluten Wissen eine Deduktion des Begriffs der reinen Wissenschaft geliefert. Im absoluten Wissen ist die Trennung des „Gegenstandes" von der „Gewißheit seiner selbst" vollkommen

Digitized by Google

aufgelöst, die Befreiung von dem Gegensatz des Subjektiven und des Objektiven im Bewußtsein vollzogen. Die reine Wissenschaft enthält „den Gedanken, insofern er ebensosehr die Sache an sich selbst ist, oder die Sache an sich selbst, insofern sie ebensosehr der reine Gedanke ist". Während die Phänomenologie die Gestalten des Bewußtseins als des erscheinenden Geistes betrachtete, hat es die Logik mit den reinen Wesenheiten und reinen Gedanken zu tun. Sie stellt als Wissenschaft „das System der reinen Vernunft", das „Reich des reinen Gedankens" dar, und dieses Reich ist „die Wahrheit, wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist". Mit metaphysischer Wendung kann man sagen, ihr Inhalt sei „die Darstellung Gottes", „wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist".[159] Die *veritates aeternae,* die allem Denken und Sein zugrunde liegen, sollen aufgewiesen werden. Die logische Natur, die in dem Geist wirkt, die ihn zur immer fortschreitenden Entfaltung in der Wirklichkeit bringt, soll damit ins Bewußtsein gelangen.

Die Konstituierung der Philosophie als reiner Wissenschaft muß durch die rechte Methode erfolgen, und diese Methode muß diejenige der Selbstbewegung des Begriffs sein. Hegel weist ausdrücklich eine Nachahmung etwa der mathematischen Methode ab[160]. Die Philosophie kann ihre Methode nicht von anderswoher „borgen", vielmehr ist ihre Methode die innere Selbstbewegung ihres Inhalts; die Dialektik, die der Inhalt an sich selbst hat, bewegt ihn fort, und der Gang der Methode ist der Gang der Sache selbst. Die Dialektik ist nicht ein bloß äußerliches, negatives Tun, sondern sie bedeutet das positive, immanente Hinausgehen über die Einseitigkeit und Beschränktheit der Verstandesbestimmungen. Das Dialektische macht „die bewegende Seele des wissenschaftlichen Fortgehens aus und ist das Prinzip, wodurch allein immanenter Zusammenhang und Notwendigkeit in den Inhalt der Wissenschaft kommt, so wie in ihm überhaupt die wahrhafte, nicht äußerliche Erhebung über das Endliche liegt".[161] Der wissenschaftliche Fortgang kann nur durch die Erkenntnis des logischen Satzes gewonnen werden, „daß das Negative ebensosehr positiv ist, oder daß das sich Widersprechende sich nicht in Null, in das abstrakte

Digitized by Google

Nichts auflöst, sondern wesentlich nur in die Negation seines besondern Inhalts". Durch die Negation wird ein neuer, höherer und reicherer Begriff erzeugt, der um die Negation des ersten Begriffs bereichert ist. Auf diesem Wege der Entgegensetzung bildet sich das System der Begriffe. Das Denken des Widerspruchs ist für Hegel das wesentliche Moment des Begriffs. Der Widerspruch liegt aber nicht in der bloßen Subjektivität des Denkens, und die Dialektik ist keine äußerliche Dialektik. Der Gegenstand i s t das, was er i s t, nicht losgetrennt vom Denken, sondern in den Denkbestimmungen, im Begriff wird er überhaupt erst wahrhafter Gegenstand der Vernunft, und als Begriff an sich unterliegt er der Dialektik. Begrifflose Betrachtungsweise fixiert die Gegensätze und verknüpft sie nur äußerlich, die dialektisch-begriffliche Betrachtungsweise aber zeigt, wie die Gegensätze, z. B. Endliches und Unendliches, Einzelnes und Allgemeines an und für sich selbst „das Übergehen" sind, wie die Synthese „das Produkt der eigenen Reflexion ihres Begriffs" ist[162]. Das Erste ist der Begriff an sich als unmittelbar und allgemein gesetzt, als noch isoliert genommen. Aber in dem unmittelbaren Ersten liegt das dialektische Moment, daß der Unterschied, den es an sich enthält, hervortreten muß. Das Allgemeine muß ein Besonderes, das Unmittelbare muß ein Vermitteltes werden, es muß bezogen sein auf ein Anderes. Das Vermittelte ist das Negative des Unmittelbaren, das Andere des Ersten; das Unmittelbare ist in dem Anderen „untergegangen", aber da das Andere ja nicht ein leeres Negatives, sondern das Andere des Ersten ist, ist das Erste im Anderen auch „aufbewahrt und erhalten"; das Vermittelte gibt überhaupt die Bestimmung des Ersten, indem das Positive in seinem Negativen als dem Resultate festgehalten wird. Die negative oder vermittelte Bestimmung ist nun zugleich das Vermittelnde, indem das Unmittelbare und das Negative darin eingeschlossen sind, sie ist Beziehung oder Verhältnis, und zwar, sofern die Bestimmungen als äußerlich bezogen genommen werden, nur das vermittelnde Formelle. Aber indem das Negative sich nun auf sich selbst bezieht, gelangt man über das bloß formelle Negative zum absoluten Negativen oder dem Negativen des Negativen, dem zweiten Negativen, das die Aufhebung des Gegensatzes zwi-

Digitized by Google

schen Begriff und Realität enthält. Gerade diese Aufhebung des Gegensatzes führt zur Einheit und zur Wahrheit, und Hegel sieht daher in dieser negativen Beziehung auf sich den „Wendepunkt der Methode", er findet hier die „dialektische Seele". Das Aufheben des Widerspruchs bekundet für Hegel „das innerste, objektivste Moment des Lebens und Geistes, wodurch ein Subjekt, Person, Freies ist". Die Gegensätze wie Endliches und Unendliches, Einzelnes und Allgemeines usw. stehen sich nicht starr gegenüber und werden durch das Denken auch nicht nur äußerlich verbunden, sondern sie können durch die freie Tat des Geistes negiert, aufgehoben werden; die Diskrepanz löst sich bei tieferer Betrachtung auf, — und gerade hier kommt die dialektische Methode zu ihrem Recht. Die Negativität als Aufhebung des Widerspruchs bedeutet „die Herstellung der ersten Unmittelbarkeit, der einfachen Allgemeinheit", das Negative des Negativen ist das „Positive, Identische, Allgemeine", das Einfache, in dem die Unterschiede aufgehoben sind, der Begriff in seiner absoluten Realität. Dieses Resultat der dialektischen Bewegung ist erst die Wahrheit, ist ebensosehr Unmittelbarkeit wie Vermittlung, ist das konkrete, identische Ganze, während die ersten Momente nur abstrakte Momente sind. Das Vernünftige ist der objektive Gedanke, ist die „Einheit unterschiedener Bestimmungen" und als solche etwas Konkretes, wenn auch Gedachtes. Nicht mit bloßen Abstraktionen, sondern mit konkreten Gedanken hat es die Philosophie zu tun[163].

Die dialektische Methode soll demnach keineswegs ein äußerliches Schema darstellen, sondern sie soll die notwendige Entfaltung des positiv Vernünftigen zum Ausdruck bringen. Sie findet ihre Erfüllung im spekulativen Begriff, dem objektiven Gedanken, der Sein und Denken in sich birgt. Die Methode ist für Hegel nicht äußerliche Form, sondern sie ist „die Seele und der Begriff des Inhalts". Der Fortgang, der durch die Methode erzielt wird, ist auch kein Fließen von Einem zum Anderen, sondern der Begriff in der absoluten Methode „erhält sich in seinem Anderssein, das Allgemeine in seiner Besonderung, in dem Urteile und der Realität". Jede neue Stufe gibt sowohl weitere Bestimmung, größere Ausdehnung als auch höhere Intensität. Es wird durch das dialektische Fort-

Digitized by Google

gehen nicht nur nichts verloren oder zurückgelassen, sondern alles Erworbene bleibt erhalten, wird bereichert und verdichtet. Das Fortgehen ist damit sowohl ein vorwärtsgehendes Weiterbestimmen wie ein rückwärtsgehendes Begründen: die Methode schlingt sich in einen Kreis, und die Wissenschaft stellt sich so „als ein in sich geschlungener Kreis" dar, „in dessen Anfang, den einfachen Grund, die Vermittlung das Ende zurückschlingt", und dieser Kreis der Wissenschaft ist ein Kreis von Kreisen; „denn jedes einzelne Glied, als Beseeltes der Methode, ist die Reflexion-in-sich, die, indem sie in den Anfang zurückkehrt, zugleich der Anfang eines neuen Gliedes ist".[164]

Durch das bloße Schema der Triplizität: Thesis, Antithesis und Synthesis ist die Eigenart der dialektischen Methode Hegels durchaus nicht erfaßt. Hegel wendet sich selbst ganz entschieden gegen den Formalismus, der sich an das „leere Schema" der Triplizität halte; „der seichte Unfug und das Kahle des modernen philosophischen sogenannten Konstruierens, das in nichts besteht, als jenes formelle Schema ohne Begriff und immanente Bestimmung überall anzuhängen und zu einem äußerlichen Ordnen zu gebrauchen", habe jene Form „langweilig und übel berüchtigt gemacht". Daß die ganze Form der Methode eine Triplizität sei, sei „ganz nur die oberflächliche, äußerliche Seite der Weise des Erkennens". Ja er weist darauf hin, daß man statt der Triplizität auch eine Quadruplizität annehmen könne: wenn man „überhaupt zählen" wolle, gelte das erste Unmittelbare als Erstes, das Vermittelte als Zweites, das zweite, wiederhergestellte Unmittelbare als Drittes, aber es könne auch als Viertes gezählt werden, sofern bei dem Vermittelten oder Negativen das formelle Negative und das absolute Negative unterschieden werden könnten[165].

Eine solche Logik, die methodisch zur Vernunftwissenschaft ausgestaltet wird, kann natürlich keine bloß formale Logik sein, sondern nur eine metaphysisch begründete Gegenstandslogik. Ja die logische Wissenschaft macht für Hegel „die eigentliche Metaphysik oder rein spekulative Philosophie" aus. Damit geht Hegel in gewisser Weise zurück auf die echte Aristotelische Logik, die auf einer Ontologie beruhte, und verwirft Kants ablehnende Haltung der Metaphysik gegenüber. In der Vor-

Digitized by Google

rede zur ersten Ausgabe der Logik führt er bewegte Klage darüber, daß Wissenschaft und gemeiner Menschenverstand sich in die Hände gearbeitet hätten, „den Untergang der Metaphysik zu bewirken", so daß das „sonderbare Schauspiel" herbeigeführt zu werden schiene, „ein gebildetes Volk ohne Metaphysik zu sehen — wie einen sonst mannigfaltig ausgeschmückten Tempel ohne Allerheiligstes". Die Logik sei zwar nicht zerstört worden, aber habe sich nur in einer verdünnten und abgemagerten traditionellen Gestalt erhalten. Mit neuem Geist sollen Logik und Metaphysik erfüllt, ihre Einheit soll wiederhergestellt werden. Dabei kann es sich für Hegel nicht um eine bloße Rückkehr zur dogmatisch-rationalistischen Metaphysik handeln, sondern die neue Logik ist durch den Kritizismus hindurchgegangen. Die alte Metaphysik hat sich „den gerechten Vorwurf" Kants zugezogen, die metaphysischen Bestimmungen der Seele, der Welt und Gottes „ohne Kritik gebraucht zu haben, ohne die vorgängige Untersuchung, ob und wie sie fähig seien, Bestimmungen des Dings-an-sich, nach Kantischem Ausdruck, — oder vielmehr des Vernünftigen, zu sein", sie legte diese Denkbestimmungen vorgestellten Substraten unter. Kants transzendentale Logik vindizierte die Kategorien „dem Selbstbewußtsein als dem subjektiven Ich", ohne bei der Frage nach dem Transzendentalen der Denkbestimmungen zu erörtern, was diese Denkbestimmungen an sich selbst sind „ohne die abstrakte, allen gleiche Relation auf Ich", wie ihre Bestimmtheit gegeneinander und ihr Verhältnis zueinander ist. Die Erkenntnis ihrer eigentlichen Natur ist daher nach Hegel durch die transzendentale Betrachtung gar nicht gefördert. Durch die Beziehung auf das Bewußtsein und das Ich erhält das Denken einen „Schein von Subjektivität" und Endlichkeit; es muß aber die „endliche Bestimmtheit, in der die Form als Ich, Bewußtsein ist", abgestreift und die Erkenntnis „der unendlichen Form, d. i. des Begriffs" gewonnen werden. Die Form „in ihre Reinheit herausgedacht" kann sich dann selbst bestimmen, sich einen Inhalt geben, und zwar einen notwendigen Inhalt, der „das System der Denkbestimmungen" darstellt. Die objektive Logik im Sinne Hegels als Lehre vom Sein und vom Wesen betrachtet die Denkbestimmungen „nicht nach der

Digitized by Google

abstrakten Form der Apriorität" gegenüber dem Aposteriorischen, sondern betrachtet „sie selbst in ihrem besonderen Inhalte", eben als objektive Gedanken, und bietet danach nach Hegels Meinung erst „die wahrhafte Kritik" dieser Bestimmungen. Die Logik ist die Wissenschaft vom reinen Denken, die das reine Wissen zum Prinzip hat, sie gelangt zu der konkreten lebendigen Einheit dadurch, „daß in ihr der Gegensatz des Bewußtseins von einem subjektiv für sich Seienden und einem zweiten solchen Seienden, einem Objektiven, als überwunden und das Sein als reiner Begriff an sich selbst und der reine Begriff als das wahrhafte Sein gewußt wird". So kann der ganze Begriff einmal als seiender Begriff oder nach der objektiven Seite hin betrachtet werden, das andere Mal als Begriff oder nach der subjektiven Seite hin, so wie er im denkenden Menschen oder schon im Tier sich findet[166].

Hegel verwirft die gewöhnlich angenommene Trennung des Inhalts und der Form der Erkenntnis. Die herkömmliche Annahme betrachtet den Stoff des Erkennens als eine fertige Welt außerhalb des Denkens und das Denken als äußerlich hinzutretende, für sich leere Form; das Objekt gilt dann als Vollendetes, Fertiges, das Denken als etwas Mangelhaftes, als weiche, unbestimmte Form, die sich nach dem Stoff als dem Gegenstand zu richten habe; dabei bleiben Materie und Denken in verschiedenen Sphären, der Gegenstand liegt als ein Ding an sich schlechthin jenseits des Denkens, und das Denken kommt nicht aus sich heraus zum Gegenstand, auch wenn es sich auf den Gegenstand bezieht. Damit wird keine rechte Übereinstimmung zwischen Form und Inhalt des Denkens, zwischen dem Denken und seinem Gegenstand gewonnen. Die „ältere Metaphysik" hatte da nach Hegels Meinung eine tiefere und richtigere Auffassung: ihr war das Denken nicht etwas den Gegenständen Fremdes, sondern das durch das Denken Erkannte war ihr gerade das Wesen der Dinge, das „wahrhaft Wahre" — das ἑτεῇ ὄν Platons —, die Dinge und das Denken stimmten danach an und für sich überein, das Denken in seinen immanenten Bestimmungen und die wahrhafte Natur der Dinge war ein und derselbe Inhalt. Auch der Inhalt muß demnach mit in die denkende Betrachtung gezogen werden, er ist nicht formlos und bestimmungslos, sondern hat durch

Digitized by Google

die Form allein Beseelung und Gehalt. Das Gehaltlose der logischen Formen liegt nach Hegel nur „in der Art, sie zu betrachten und zu behandeln". Wenn sie „als feste Bestimmungen auseinanderfallen und nicht in organischer Einheit zusammengehalten werden", dann sind sie tote Formen und entbehren des gediegenen Inhalts, dann sucht man ein substanzielles Wesen außerhalb. Aber, so sagt Hegel, „die logische Vernunft selbst ist das Substanzielle oder Reelle, das alle abstrakten Bestimmungen in sich zusammenhält und ihre gediegene, absolut-konkrete Einheit ist". Die Kategorien sind für Hegel nicht bloße Denkformen, sondern sie sind wie bei Aristoteles „dasjenige, was von dem Seienden gesagt, behauptet wird".[167]

A. LOGIK DES SEINS

Die Logik hat es also mit dem reinen Wissen, dem Wissen der Vernunft zu tun, sie muß das S e i n als reinen Begriff und den reinen Begriff als das wahrhafte Sein wissen. Man kann sie daher in die Logik des Begriffs als Seins und die Logik des Begriffs als Begriffs einteilen oder — mit leicht mißverständlichem Ausdruck — eine objektive und eine subjektive Logik unterscheiden. Aber Sein und Begriff sind in Wahrheit untrennbare Momente des Logischen; wenn sie unterschieden werden, dann müssen sie auch in Beziehung zueinander gesetzt werden, es muß eine „Sphäre der Vermittlung" vorhanden sein, und so steht zwischen der Lehre vom Sein und derjenigen vom Begriff die Lehre vom Wesen. Hegels Logik hat demnach drei Teile: 1. Logik des Seins, 2. Logik des Wesens und 3. Logik des Begriffs. Aber man muß sich dabei bewußt bleiben, daß diese Teile in Hegels Sinn nicht abtrennbare Stücke darstellen, sondern daß sie innerlich verbundene Glieder sind und daß in jedem Glied doch das Ganze lebendig ist.

Der Anfang der Logik muß, da die Logik die reine Wissenschaft ist, im reinen Wissen liegen, er muß das Allereinfachste, schlechthin Unmittelbare, d. h. das reine Sein ohne jede weitere Bestimmung und Erfüllung sein. Aber vom dialektischen Standpunkt wird der Anfang auch das Resultat, wird das Erste auch das Letzte, und das Ganze der Wissenschaft ist ein Kreislauf in sich

Digitized by Google

selbst, bei dem das Vorwärtsgehen zugleich den Rückgang in den Grund bedeutet. Diese dialektische Bewegung gerade ist wesentlich, und die Wissenschaft ist in ihrer ganzen Entwicklung die vollendete Erkenntnis dessen, was als Unentwickeltes den Anfang macht. Der Anfang ist „die in allen folgenden Entwicklungen gegenwärtige und sich erhaltende Grundlage, das seinen weiteren Bestimmungen durchaus immanent Bleibende". Der absolute Geist, der als letzte Wahrheit des Seins sich ergibt, kehrt am Ende der Entwicklung zum unmittelbaren Sein zurück. Der Anfang als Anfang des Denkens ist noch abstrakte, allgemeine Form ohne Inhalt, ist das Nichts, das Etwas werden soll. Wenn man das Ich oder die intellektuelle Anschauung an den Anfang setzt, so sind das nach Hegel keine ersten, unmittelbaren, einfachen Bestimmungen. Nur das Einfache, Leere, kann den Anfang bilden, das Unmittelbare, das Sein und Nichtsein enthält, das die Einheit von Sein und Nichts darstellt, ein „Nichtsein, das zugleich Sein, und Sein, das zugleich Nichtsein ist". Was mehr in dem Gedanken des reinen Seins liegt, das soll erst durch die dialektische Entwicklung hervortreten[168].

Das reine Sein ist das unbestimmte Unmittelbare im Gegensatz zum bestimmten Sein, es wird unter der Kategorie der Bestimmtheit oder der Qualität betrachtet, die die erste Kategorie ist. Als unbestimmtes Unmittelbares ist das reine Sein auch das Nichts. Reines Sein und reines Nichts sind dasselbe — der Unterschied zwischen Sein und Nichts tritt erst bei dem vermittelten, bestimmten Sein auf. Die Wahrheit ist das Übergehen von Sein in Nichts und des Nichts in Sein, die Bewegung des unmittelbaren Verschwindens des Einen im Anderen, d. h. das Werden. Die drei notwendigen Momente des Seins sind also: Sein, Nichtsein und Werden. Es wäre nicht schwer, meint Hegel, die „Einheit von Sein und Nichts in jedem Beispiele, in jedem Wirklichen oder Gedanken" aufzuweisen, nirgends im Himmel und auf Erden gebe es etwas, „was nicht beides, Sein und Nichts in sich enthielte". Freilich enthält das Wirkliche diese Momente schon in bestimmter, konkreter Form, z. B. als Positives und Negatives, die schon Gesetztes und Reflektiertes sind, aber diese haben das Sein und das Nichts doch als ihre abstrakte Grundlage. Das Werden nun, das

Digitized by Google

als das wahre Resultat sich ergibt, ist nicht bloß die einseitige und abstrakte Einheit des Seins und Nichts, sondern es besteht in der dialektischen Bewegung, „daß das reine Sein unmittelbar und einfach ist, daß es darum ebensosehr das reine Nichts ist, daß der Unterschied derselben ist, aber ebensosehr sich aufhebt und nicht ist".[169] Der Übergang von Sein und Nichts ineinander ist unmittelbar und ganz abstrakt, es ist damit noch keine bestimmte Vermittlung oder ein Verhältnis von Sein und Nichts angenommen, derart, daß etwa das Nichts als Grund oder Ursache des Seins bezeichnet würde; solche Bestimmungen beziehen sich bereits nicht mehr auf das reine abstrakte Sein und Nichts, sondern auf Gesetztes, Bestimmtes. Im Werden sind Sein und Nichts aufgehoben — im doppelten Sinn des Terminus „Aufheben" — nämlich vernichtet und aufbewahrt. Sein und Nichts sind damit aufgehobene Momente der Einheit des Werdens geworden. Je nachdem im Werden dabei das Nichts oder das Sein als unmittelbar enthalten ist und ein Übergehen vom Sein ins Nichts stattfindet, ist das Werden Entstehen oder Vergehen. Das Werden ist eine „haltungslose Unruhe", aber es hat zum Resultat die „zur ruhigen Einfachheit gewordene Einheit des Seins und Nichts", das ist das bestimmte Sein, das Dasein.

Die Bestimmtheit des Daseins ist seiende Bestimmtheit, Qualität. Das Dasein ist bestimmtes, konkretes Sein, ein Sein, das das Nichtsein in einfache Einheit mit dem Sein aufgenommen hat. Wird die Qualität mit dem besonderen Akzent, eine seiende zu sein, ausgestattet und unterschieden, so ist sie Realität, während die Qualität als mit Verneinung behaftet, Negation überhaupt, Grenze, Schranke ist. Wenn nun Realität und Negation beide als dem Dasein angehörig betrachtet werden, dann wird das Dasein zum Daseienden, zum Etwas, das die Einfachheit des Daseins als vermittelte enthält, das nicht mehr Allgemeines und Abstraktes, sondern Reelles und Konkretes ist. Das Negative des Etwas ist ein Anderes. Etwas und Anderes sind beide Daseiende, beide sind sowohl als Etwas als auch als Anderes bestimmt, das Anderssein ist im Etwas zugleich enthalten und auch davon getrennt, Etwas ist Sein-für-Anderes, aber auch Ansichsein. Die Momente des Sein-für-Anderes und des Ansichseins sind

Digitized by Google

beide Bestimmungen desselben Etwas. Ausdrücklich weist Hegel darauf hin, daß das Ansich noch nicht eine besonders bedeutungsvolle philosophische Bestimmung sei. Man meine, „mit dem Ansich etwas Hohes zu sagen, wie mit dem Innern; was aber Etwas nur ansich ist, ist auch n u r an i h m; ansich ist eine nur abstrakte, damit selbst äußerliche Bestimmung". Auch das Ding-an-sich, das eine Zeitlang in der Philosophie eine so große Rolle spielte, ist nach Hegel nur eine sehr einfache, aber wahrheitsleere Abstraktion, die zustande kommt, wenn die Dinge ohne alle Bestimmung als Nichtse gedacht werden. Was aber „das Ding-an-sich in Wahrheit ist, was wahrhaft an sich ist, davon ist die Logik die Darstellung, wobei aber unter Ansich etwas Besseres als die Abstraktion verstanden wird, nämlich, was etwas in seinem Begriffe ist; dieser aber ist konkret in sich, als Begriff überhaupt begreiflich, und als bestimmt und Zusammenhang seiner Bestimmungen in sich erkennbar".[170] Das Ansich der dialektischen Methode hat somit einen anderen Sinn als das Ansichseiende der vorkantischen Metaphysik und auch als das Kantische Ding an sich.

Wenn das Etwas aus seinem Sein-für-Anderes in sich reflektiert ist, so ist sein Ansich nicht mehr abstraktes Ansich, sondern das durch das Sein-für-Anderes vermittelte Ansich. Das Etwas ist dann das, was es ansich ist, auch an ihm, es hat als Etwas nicht die seienden Bestimmtheiten der Qualität und Realität, sondern die ansich-seiende Bestimmtheit. Diese affirmative ansich-seiende Bestimmtheit kann die „Bestimmung" des Etwas genannt werden: das Etwas hat seine Bestimmung, es erfüllt seine Bestimmung; so ist z. B. die Bestimmung des Menschen die denkende Vernunft. Die Bestimmtheit hingegen, die außerhalb der Bestimmung bleibt, die nur Sein-für-Anderes ist, ist die Beschaffenheit, die also eine äußerliche Beziehung kennzeichnet. Das Etwas nun als in sich reflektiertes Etwas, das seine Bestimmung und seine Beschaffenheit als Momente hat, ist Grenze gegen Anderes, ist das Nichtsein des Anderen, aber es hat auch die Grenze an ihm selbst, es ist Etwas durch Vermittlung der Grenze. Das Etwas hat sein Dasein nur in der Grenze, aber es trennt sich auch von sich selbst und weist über sich hinaus auf sein Nichtsein hin, geht in dieses über.

Digitized by Google

Im Etwas liegt die Unruhe, „in seiner Grenze, in der es immanent ist, der Widerspruch zu sein, der es über sich selbst hinausschickt". Die Grenze ist Element und Prinzip dessen, das sie begrenzt, so ist der Punkt Element der Linie, die Linie das der Fläche. Und das Etwas enthält die dialektische Bewegung in sich: der Punkt ist „diese Dialektik seiner selbst, zur Linie zu werden, die Linie die Dialektik, zur Fläche, die Fläche die, zum totalen Raume zu werden". Während das bloße Dasein nur bestimmt ist, ist das Etwas in seiner Qualität begrenzt, der Gegensatz seines Daseins und der Negation als ihm immanenter Grenze macht das Insichsein des Etwas aus, und dieses Insichsein als Werden macht die Endlichkeit des Etwas aus. Die endlichen Dinge sind nicht nur begrenzt, sondern das Nichtsein macht ihre Natur, ihr Sein aus. „Die endlichen Dinge sind, aber ihre Beziehung auf sich selbst ist, daß sie als negativ sich auf sich selbst beziehen, eben in dieser Beziehung auf sich selbst, sich über sich, über ihr Sein, hinauszuschicken. Sie sind, aber die Wahrheit dieses Seins ist ihr Ende." Das Endliche vergeht — was mehr bedeutet als bloßes Sichverändern —, „und es ist nicht bloß möglich, daß es vergeht, so daß es sein könnte, ohne zu vergehen, sondern das Sein der endlichen Dinge als solches ist, den Keim des Vergehens als ihr Insichsein zu haben: die Stunde ihrer Geburt ist die Stunde ihres Todes".[171] Die Bestimmung der endlichen Dinge ist ihr Ende, das Endliche ist das Beschränkte, Vergängliche. Die eigene Grenze des Etwas wird von ihm als Negatives gesetzt, aber dieses ist zugleich wesentlich, sofern es die Qualität seines Insichseins ist, diese Grenze ist Schranke. Das Ansichsein des Etwas als die negative Beziehung auf seine von ihm auch unterschiedene Grenze, auf sich als Schranke ist Sollen. Das Dasein des Etwas liegt gleichsam neben seiner Grenze ruhig gleichgültig da, aber das Etwas geht über seine Grenze hinaus, sofern es das gegen sie negative Ansichsein ist. Die Bestimmung des Etwas ist Sollen, darin liegt sein Ansichsein, und seine Grenze ist Schranke. Das Sollen hat wesentlich eine Schranke: „was sein soll, ist und ist zugleich nicht", denn „wenn es wäre, so sollte es nicht bloß sein". Die eigene Bestimmung des Endlichen ist auch seine Schranke, und diese ist auch

Digitized by Google

das Sollen. Als Sollen geht das Etwas aber über seine Schranke hinaus, und umgekehrt hat es nur als Sollen seine Schranke. Wenn bei Kant und Fichte das Sollen eine hervorragende Bedeutung erhalten hat, so betont Hegel demgegenüber, das Sollen sei nur ein unvollkommenes, nur ein endliches Hinausgehen, da es sein Gelten nur im Felde der Endlichkeit habe, es stehe aber in Wirklichkeit „nicht so traurig um Vernünftigkeit und Gesetz, daß sie nur sein s o l l t e n", — was bloß das Abstraktum des Ansichseins wäre.

Das Endliche ist der Widerspruch seiner in sich, es vergeht, aber in diesem Vergehen, dem Negativen, findet es seine Bestimmung und es geht in der Negation seiner selbst mit sich selbst zusammen. Das affirmative Sein, das Andere des Endlichen, ist das U n e n d l i c h e. Das Unendliche ist „das Affirmative als Negation des Endlichen", es ist das Sein, das sich aus der Beschränktheit wieder hergestellt hat, es bedeutet die Erhebung über die Schranke. Es steht nicht als ein für sich Fertiges ü b e r dem Endlichen, es bezeichnet auch nicht ein bloß subjektives Hinausgehen der Vernunft über das Endliche, sondern die Natur des Endlichen besteht darin, über sich hinauszugehen und unendlich zu werden, die Unendlichkeit ist die „affirmative Bestimmung" des Endlichen. Aber das Unendliche hat so das Endliche auch als ein Anderes sich gegenüber, es ist mit dem Gegensatz gegen das Endliche behaftet, es ist dann das Nicht-Endliche, das Jenseits des Endlichen, das unbestimmte Leere, das auch das Schlecht-Unendliche oder das Unendliche des Verstandes genannt werden kann. Es werden dann zwei Welten gegenübergesetzt, eine unendliche und eine endliche, und das Unendliche ist bei dieser Beziehung zwar das Ansich des Endlichen, aber nur Grenze des Endlichen, ein abstraktes, einseitiges Unendliches. Eine Wechselbestimmung des Endlichen und Unendlichen ist vorhanden: das Endliche ist endlich nur in der Beziehung auf das Sollen oder auf das Unendliche, und das Unendliche ist nur unendlich in Beziehung auf das Endliche. Aber dieser Progreß ins Unendliche ist zunächst nur ein abstraktes Hinausgehen, bei dem das Unendliche abgesondert als ein Jenseits und das Endliche als ein Diesseits sich gegenüberstehen und die Einheit von Endlichem und

Digitized by Google

Unendlichem nur unsere Einheit bleibt. Die wahre Einheit von Endlichem und Unendlichem ist nicht die abstrakte bewegungslose Sichselbstgleichheit, bei der die Momente unbewegte Seiende sind, sondern Endliches und Unendliches sind die dialektische Bewegung, zu sich durch ihre Negation zurückzukehren. Beide sind Momente des Progresses, beide in diesem unterschieden, aber jedes auf gleiche Weise nur das Moment des anderen, beide sind gemeinschaftlich das Endliche und ebenso in der Negation der Endlichkeit das wahrhaft Unendliche.

Das Endliche hat nach Hegel „den Doppelsinn, erstens nur das Endliche gegen das Unendliche zu sein, das ihm gegenübersteht, und zweitens das Endliche und das ihm gegenüberstehende Unendliche zugleich zu sein", aber auch das Unendliche hat den Doppelsinn, „eines jener beiden Momente zu sein, — so ist es das Schlechtunendliche, — und das Unendliche zu sein, in welchem jene beide, es selbst und sein Anderes nur Momente sind". Das Unendliche ist demnach nicht abstraktes Sein, sondern es ist Werden, dialektischer Prozeß, der das Gegenüber zum Endlichen nur als eine seiner Bestimmungen hat, dessen Resultat in der Aufhebung des Unterschiedes und der Herstellung des wahrhaft Unendlichen besteht, das Endliches und Unendliches enthält, des In-sich-Zurückgekehrtseins. Während das Bild des Progresses ins Unendliche die gerade Linie darstellt, „an deren beiden Grenzen nur das Unendliche ist und immer nur ist, wo sie — und sie ist Dasein — nicht ist, und die zu diesem ihrem Nichtdasein, d. h. ins Unbestimmte hinaus geht", ist das Bild der wahrhaften, in sich zurückgebogenen Unendlichkeit „der Kreis, die sich erreicht habende Linie, die geschlossen und ganz gegenwärtig ist, ohne Anfangspunkt und Ende".[172] Die wahrhafte Unendlichkeit ist so überhaupt das Dasein, die konkrete Realität, von der das Endliche nur ein ideelles Moment ist. Der Widerspruch zwischen Endlichem und Unendlichem ist nicht nur abstrakt verschwunden, sondern aufgelöst, indem die Momente zusammengebracht sind. In dem Auffassen der entgegengesetzten Momente in ihrer Einheit besteht nach Hegel gerade die Eigenart des spekulativen Denkens. „Indem jedes, und zwar faktisch sich an ihm zeigt, sein Gegenteil an ihm selbst zu haben und in die-

Digitized by Google

sem mit sich zusammenzugehen, so ist die affirmative Wahrheit diese sich in sich bewegende Einheit, das Zusammenfassen beider Gedanken, ihre Unendlichkeit, — die Beziehung auf sich selbst, nicht die unmittelbare, sondern die unendliche."[178] Für Hegel liegt das philosophische Problem nicht darin, wie das Unendliche aus sich heraus und zur Endlichkeit komme; es gibt nicht ein Unendliches, das zunächst für sich, vorerst unendlich wäre und erst nachher nötig hätte, zur Endlichkeit zu kommen, sondern es ist „für sich selbst schon ebensosehr endlich als unendlich", und ebenso wenig gibt es ein Endliches, das abgesondert vom Unendlichen wahrhaft real wäre. Nur das abstrakte Unendliche geht zur Endlichkeit heraus, weil es keine Wahrheit hat, und das Endliche als Abstraktes geht in das Unendliche hinein, der wahre Begriff indessen ist die Untrennbarkeit des Einen und des Anderen. Der Idealismus der Philosophie besteht nach Hegel in nichts anderem als darin, „das Endliche nicht als ein wahrhaft Seiendes anzuerkennen", und so sei jede Philosophie wesentlich Idealismus, denn Prinzipien älterer oder neuerer Philosophen, wie Wasser, Materie oder Atome seien nicht Dinge, sondern Gedanken, Allgemeines, Ideelles. Das Ideelle ist einmal das Konkrete, Wahrhaftseiende, das anderemal sind aber auch seine Momente — das Allgemeine als Prinzip und das Einzelne als aufgehoben im Begriff — das Ideelle, in dem Begriff Aufgehobene, wahrhaft seiend ist jedoch nur das eine konkrete Ganze, von dem die Momente untrennbar sind. Der subjektive Idealismus bezieht sich nur auf die Form der Vorstellung, wonach der Inhalt ideell in meinem Bewußtsein als der meinige ist, und behauptet diese Form als die einzig wahrhafte; bei diesem bloß formellen Idealismus wird aber der Inhalt des Vorstellens oder Denkens nicht beachtet, er bleibt bloß endlicher Inhalt und das Ich bleibt mit dem Inhalt der Endlichkeit behaftet, es ist damit nach Hegel weder etwas verloren noch gewonnen.

Die in das einfache Sein zusammengesunkene Unendlichkeit ist das F ü r s i c h s e i n, das Sein und Dasein als aufgehobene Momente enthält, in dem das qualitative Sein vollendet ist. Während das bloße Sein bestimmungslos ist und das Dasein die Sphäre der Differenz, der End-

Digitized by Google

lichkeit darstellt, ist das Fürsichsein absolutes Bestimmtsein, indem es das Andere als Aufgehobenes enthält und als diese Negation die unendliche Rückkehr in sich ist. Die Bestimmung des Fürsichseins finden wir z. B. an dem Bewußtsein, das, indem es seinen äußeren Gegenstand sich vorstellt, doch den Inhalt als Ideelles hat und im Anschauen bei sich selbst ist; aber erst das Selbstbewußtsein ist das vollbrachte Fürsichsein, da hier die Beziehung auf ein Anderes, auf einen äußeren Gegenstand aufgehoben ist. Die einfache Beziehung des Fürsichseins auf sich selbst, in der seine Momente in sich zusammengefallen sind, ist das E i n s. Das Eins ist kein Dasein, keine Bestimmtheit und keine Beschaffenheit, es ist vielmehr gesetztes Insichsein. Alle Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit ist in der einfachen Unmittelbarkeit des Eins verschwunden, es ist nichts in ihm, und dieses Nichts als unterschieden vom Insichsein ist das Leere. Das Eins bezieht sich nur auf sich, aber indem das Fürsichsein als Eins, als für sich Seiendes fixiert ist, ist seine negative Beziehung auf sich zugleich Beziehung auf ein Seiendes, auf ein Anderes, das gleichfalls Eins ist. Erstens ist die eigene immanente Beziehung des Eins vorhanden, zweitens aber, sofern die Beziehung negativ und das Eins Seiendes zugleich ist, stößt das Eins sich von sich selbst ab. Das Setzen der vielen Eins durch das Eins selbst ist das eigene Außersichkommen des Eins, die Repulsion. Es findet kein eigentliches Werden als Übergehen von Sein in Nichts statt, denn Eins wird nur zu Eins, die Vielheit des Eins ist das eigene Setzen des Eins. Wenn Hegel von Repulsion spricht, so gibt er diesem Begriff einen besonderen Sinn, er unterscheidet ansichseiende Repulsion oder Repulsion dem Begriff nach von der äußerlichen Repulsion, die das gegenseitige Abhalten vorausgesetzter, schon vorhandener Eins bedeute. Die gegenseitige Repulsion ist das gesetzte Dasein der vielen Eins, die Eins sind nicht nur, sondern sie erhalten sich durch ihr gegenseitiges Ausschließen. Aber dies negative Verhalten der Eins zueinander ist auch ein Mit-sich-zusammengehen, da jedes Eins Eins ist wie das Andere und das die Eins ausschließende Eins sich auf sich selbst bezieht. Das sich In-ein-Eines-Setzen der vielen Eins nennt Hegel Attraktion. R e p u l s i o n als Setzen des Vielen und A t t r a k t i o n

Digitized by Google

als Setzen des Eins gehören als Momente notwendig zusammen, die Attraktion ist nur vermittels der Repulsion Attraktion, die Repulsion nur vermittels der Attraktion Repulsion. Das Eins als sich unendlich auf sich selbst beziehend ist die Vermittlung, indem es sich als sein Anderssein (die Vielen) von sich abstößt und doch darin die Beziehung auf sich selbst ist. Das Qualitative wird damit zur wahrhaften Einheit, die nicht nur Sein, Dasein und Fürsichsein ist, sondern das über sich hinausgegangene Eins, die schlechthin bestimmte Grenze, und damit ist der Übergang von der Qualität zur Quantität vollzogen.

Bei der Quantität besteht die Bestimmtheit nicht mehr in einfacher Beziehung auf das Sein, sondern sie ist dem Sein gleichgültig oder äußerlich geworden, sie ist als aufgehoben gesetzt. Wenn der Acker — das führt Hegel als Beispiel an — seine quantitative Grenze ändert, so bleibt er Acker nach wie vor, ändert er aber seine qualitative Bestimmtheit, so wird er aus dem Acker zur Wiese oder zum Wald. Die Quantität ist zunächst reine, noch nicht bestimmte Quantität, reales, aufgehobenes Fürsichsein, während das Quantum oder die Größe die bestimmte Quantität bezeichnet. Das Moment der Attraktion wird in der Quantität zu demjenigen der Kontinuität als der einfachen, sich selbstgleichen Beziehung auf sich, die das Auseinander der Vielheit noch enthält, das Moment der Repulsion wird zu demjenigen der Diskretion: Quantität ist die Einheit der Momente der Kontinuität und der Diskretion. Beispiele der reinen Quantität sind nach Hegel Raum und Zeit, Materie überhaupt, auch das Ich: wir haben da „Ausdehnungen, Vielheiten, die ein Außer-sich-gehen, ein Strömen sind, das aber nicht ins Entgegengesetzte, in die Qualität oder das Eins übergeht, sondern als Außersichkommen ein perennierendes Selbstproduzieren ihrer Einheit sind".[174] Wenn Kant von der Antinomie der unendlichen Teilbarkeit der Materie gesprochen hatte, so liegt nach Hegel der ganze Fehler darin, daß dabei die Momente als getrennte genommen sind; die wahre Auflösung der Antinomie ist die dialektische: in der Kontinuität selbst liegt die Möglichkeit des Teilens, und das Geteiltsein, die Diskretheit, die den Unterschied des Eins aufhebt, enthält damit ebenso ihre

Digitized by Google

Gleichheit; keine dieser Bestimmungen für sich allein genommen hat also Wahrheit, sondern nur ihre Einheit. Die Quantität kann in den beiden Momenten der Kontinuität und der Diskretion als in ihren Bestimmungen gesetzt werden, sie ist dann kontinuierliche Größe und diskrete Größe, wobei in jeder dieser Bestimmungen aber die ganze Quantität mit beiden Momenten enthalten ist und der Unterschied nur darin besteht, welches die gesetzte Bestimmtheit ist. Kontinuität und Diskretion werden aufgehoben in der als begrenzt, als ein Dasein und Etwas gesetzten Quantität, dem Quantum.

Das Eins ist Prinzip des Quantums, aber das Eins der Quantität, das 1. als kontinuierliche Einheit sich auf sich beziehende Grenze, 2. als diskrete Vielheit der Eins umschließende Grenze und 3. als Negation der vielen Eins die Anderes ausschließende Grenze ist. Das Quantum, in diesen Bestimmungen gesetzt, ist die Zahl. Die Momente der Zahl sind die Anzahl, die die vielen Eins enthält (das Moment der Diskretion), und die Einheit (das Moment der Kontinuität). Das Element der Zahl ist der gleichgültig gewordene Unterschied, sie hat vom Sinnlichen nur die abstrakte Bestimmung der Äußerlichkeit behalten, sie ist innerliche, abstrakte Äußerlichkeit. Das Quantum, das seine Bestimmtheit in der Anzahl hat, das ein in sich Diskretes, Vieles ist, ist extensive Größe, der die intensive Größe gegenübersteht, die die Zahl als aufgehobene Anzahl, als einfache Bestimmtheit enthält, der Grad. Extensive und intensive Größe sind aber selbst sich aufhebende Momente des vermittelten, daseienden Quantums. Das Quantum als aufgehoben gesetzte Bestimmtheit ist nicht seiende, sondern werdende Größe, es besteht darin, sich zu vermehren oder zu vermindern, es muß sich verändern, ein Anderes werden, es ist die sich über sich selbst hinaustreibende Grenze. Da die Veränderung ins Unendliche fortgeht, führt das Quantum zur quantitativen Unendlichkeit. Der quantitative Progreß ins Unendliche ist der Ausdruck des Widerspruches, den das Quantum überhaupt enthält. Er stellt „die Aufgabe des Unendlichen" dar, nicht seine Erreichung, das Quantum ist ein Sollen, es hat seinem Begriff nach ein Jenseits seiner selbst. Die „schlechte quantitative Unendlichkeit", die im unendlich Großen und unendlich Klei-

Digitized by Google

nen sich findet, ist nur das „perennierende Herüber- und Hinübergehen von dem einen Gliede des bleibenden Widerspruchs zum andern, von der Grenze zu ihrem Nichtsein, von diesem aufs neue zurück zu ebenderselben, zur Grenze"; der Progreß ist „nicht ein Fortgehen und Weiterkommen, sondern ein Wiederholen von einem und eben demselben, Setzen, Aufheben und Wiedersetzen und Wiederaufheben, eine Ohnmacht des Negativen." Hegel zeigt, wie dieser schlechten Unendlichkeit in der Form des Progresses des Quantitativen ins Unendliche fälschlich eine besondere metaphysische Dignität gegeben wird, die ihr gar nicht zukommt, denn diese „moderne Erhabenheit" macht „nicht den Gegenstand groß, welcher vielmehr entflieht, sondern nur das Subjekt, das so große Quantitäten in sich verschlingt", ohne dadurch dem unendlichen Ziele näherzukommen. Der Inhalt des quantitativen Erhabenen ist nur „die Langeweile der Wiederholung, welche eine Grenze verschwinden und wieder auftreten und wieder verschwinden, so immer das eine u m das andere und eins i m andern, in dem Jenseits das Diesseits, in dem Diesseits das Jenseits perennierend entstehen und vergehen läßt und nur das Gefühl der Ohnmacht dieses Unendlichen oder dieses Sollens gibt, das über das Endliche Meister werden will und nicht kann".[175] Auch in der Anwendung auf die Moralität führt dieser Begriff des unendlichen Progresses, wie er bei Kant und Fichte vorhanden ist, nur dazu, den Widerspruch zwischen Moralität und Sinnlichkeit als unauflösbar zu setzen. Und ebenso findet Fichte in Kants Antinomienlehre den Begriff der schlechten Unendlichkeit. Er meint, der Widerspruch werde hier nur dadurch von der Welt entfernt, daß er in die Vernunft verlegt werde und da als unaufgelöst bestehen bleibe. Eine Lösung sei also nicht geboten. In der Tat sei es „der Geist, der so stark ist, den Widerspruch ertragen zu können, aber er ist es auch, der ihn aufzulösen weiß".[176] Das unendliche Quantum ist nun selbst an sich der unendliche Progreß, im Begriff des Quantums ist sowohl die Negation des Quantums als die Aufhebung dieser Negation vorhanden, das Quantum verschwindet nicht nur, indem über es hinausgegangen werden muß, sondern dies sein Aufheben, das schlechthin Unendliche verschwindet auch. Das Unendlichgroße wie das Unend-

Digitized by Google

lichkleine sind „Bilder der Vorstellung", „nichtiger Nebel und Schatten". Das Quantum ist die aufgehobene Qualität, geht aber als unendlich, als gleichgültige Grenze über sich hinaus, ist die Negation seiner, es sucht das Fürsichbestimmtsein, das qualitative Moment, das aber nur ein Sollen ist.

Damit ist das Quantum in seiner Äußerlichkeit als gleichgültige Grenze an sich bezogen und qualitativ gesetzt als das quantitative Verhältnis, wo jedes Quantum nur gilt in seiner Beziehung auf sein Anderes und so in seiner Äußerlichkeit in sich zurückgekehrt ist. Das unendliche Quantum enthält als Momente sowohl die Äußerlichkeit wie die Negation dieser an ihm selbst, es ist eine Größenbestimmtheit in qualitativer Form, es hat nur Bedeutung in Beziehung auf ein im Verhältnis mit ihm Stehendes, außer diesem Verhältnis ist es Null. Auch das wahrhafte mathematische Unendliche ist nach Hegel nicht das bloße Unendliche der Reihe, sondern das Unendliche, bei dem die Quantitätsbestimmungen verschwindende Größen, nur Momente der Vergleichung, des Verhältnisses sind. Ausdrücklich betont Hegel die Grenzen der Mathematik. Er verwirft es, wenn man ein leeres Gerüste von Beweisen zu errichten sucht, um physikalische Gesetze zu beweisen, und erklärt: „Die Mathematik vermag überhaupt nicht Größenbestimmungen der Physik zu beweisen, insofern sie Gesetze sind, welche die qualitative Natur der Momente zum Grunde haben; aus dem einfachen Grunde, weil diese Wissenschaft nicht Philosophie ist, nicht vom Begriffe ausgeht, und das Qualitative daher, insofern es nicht lemmatischerweise aus der Erfahrung aufgenommen wird, außer ihrer Sphäre liegt. Die Behauptung der Ehre der Mathematik, daß alle in ihr vorkommenden Sätze streng bewiesen sein sollen, ließ sie ihre Grenze oft vergessen; so schien es gegen ihre Ehre, für Erfahrungssätze einfach die Erfahrung als Quelle und als einzigen Beweis anzuerkennen."[177] Das Verhältnis als die Einheit der quantitativen und der qualitativen Bestimmtheit ist 1. das direkte Verhältnis, wo nur eine Bestimmtheit, die selbst Quantum ist, den Exponenten des Verhältnisses darstellt und der Unterschied des Quantums an ihm selbst als Unterschied der Einheit und der Anzahl hervortritt, 2. das indirekte oder umgekehrte Ver-

Digitized by Google

hältnis, wo der Exponent als Produkt, Einheit der Einheit und der Anzahl, gilt und damit die Veränderlichkeit des direkten Verhältnisses gesetzt wird, 3. das Potenzverhältnis, wo die qualitative Totalität sich als entwickelt setzt und Einheit und Anzahl zu ihren Momenten hat (die Potenzen sind eine Menge von Einheiten, deren jede diese Menge selbst ist). Die Quantität wird damit die in sich selbst zurückgekehrte Äußerlichkeit, sie wird mit der Qualität identisch, sie wird zum Maß, in dem Qualität und Quantität vereinigt sind.

Maß als Einheit des Qualitativen und des Quantitativen ist zwar die äußerliche Art und Weise, ein Mehr oder Weniger, aber zugleich in sich reflektierte, an sich seiende Bestimmtheit, es ist die konkrete Wahrheit des Seins, in ihm liegt bereits die Idee des Wesens. Als seine Momente erscheinen eine Qualität und Quanta dieser Qualität, in der Entwicklung und Inbeziehungsetzung dieser Momente liegt die Realisation des Maßes. Die verschiedenen Formen, in denen sich das Maß realisiert, gehören auch verschiedenen Sphären der natürlichen Realität. Eine vollständige abstrakte Bestimmung der Gesetze als des entwickelten Maßes ist nur in der Sphäre des Mechanismus möglich, wo das konkrete Körperliche nur die selbst abstrakte Materie ist. Im Physikalischen und noch mehr im Organischen tritt eine Mehrheit und damit ein Konflikt von Qualitäten ein und das Maß wird höheren Verhältnissen untergeordnet. Noch weniger ist im Reich des Geistes eine eigentümliche, freie Entwicklung des Maßes möglich, weder im Gebiet des objektiven noch dem des subjektiven Geistes. „Wie matt und völlig leer die sogenannten Gesetze ausfallen, die über das Verhältnis von Stärke und Schwäche der Empfindungen, Vorstellungen usw. aufgestellt werden, wird man inne, wenn man die Psychologien nachsieht, welche sich um dergleichen bemühen."[178]

Das Maß ist nun zunächst spezifische Quantität. Alles Dasein hat eine Größe, ein Maß, und diese Größe macht die bestimmte Natur und das Insichsein von Etwas; das Maß ist Bestimmung der Sache, eine Änderung der Größe würde auch die Qualität des Etwas ändern. So ist das Maß ein spezifiziertes Größenverhältnis, das als qualitativ das äußerliche Quantum an sich hat,

Digitized by Google

und zwar wesentlich als Bestimmungsmoment des Verhältnisses als solchen. Es enthält das Verhältnis, in dem die Größen durch die Natur der Quantitäten bestimmt und different gesetzt sind. Indem die Seiten, die das Maßverhältnis ausmachen, selbst Maße, aber zugleich reelle Etwas sind, ist das Maß r e a l e s M a ß. Als solches ist es zunächst selbständiges Maß einer Körperlichkeit, das im Verhältnis zu anderen Maßen die selbständige Materialität spezifiziert. Indem die direkten Verhältnisse von Maßen, die sich so ergeben, unterschieden werden, ist ein Fortgang von Verhältnissen vorhanden, der zum Teil nur quantitativ ist, aber durch qualitative Verhältnisse unterbrochen wird, eine „Knotenlinie von Maßverhältnissen". Schon das natürliche Zahlensystem ist eine solche Knotenlinie, wo einmal ein bloß quantitatives Vor- und Zurückgehen, ein Hinzutun oder Wegnehmen stattfindet, aber die entstehenden Zahlen zu anderen auch ein spezifisches Verhältnis als Vielfaches oder Potenz und Wurzel haben. Noch mehr sind bei musikalischen Verhältnissen und weiter bei chemischen Verbindungen qualitative Knoten und Sprünge vorhanden. Veränderungen des Seins überhaupt sind nicht nur das Übergehen einer Größe in eine andere, sondern Übergang vom Qualitativen in das Quantitative und umgekehrt, „ein Anderswerden, das ein Abbrechen des Allmählichen und ein qualitativ Anderes gegen das vorhergehende Dasein ist".[179] Auch im Gebiet des Geistes findet dieser Übergang des Quantitativen ins Qualitative statt; so geht durch ein Mehr und Weniger bei Überschreitung des Maßes Recht in Unrecht, Tugend in Laster über; oder Staaten erhalten, wenn sie über das Maß ihrer Größe hinausgetrieben werden, einen anderen qualitativen Charakter. Die Maße ihrerseits heben sich weiter auf, stellen sich wieder her im Maßlosen. Die Unendlichkeit der Spezifikation des Maßes setzt das Qualitative wie das Quantitative als sich ineinander aufhebend. Das Übergehen des Qualitativen und des Quantitativen ineinander geht auf dem Boden ihrer Einheit vor, die Maße sind bloße Zustände, und die im Wechsel der Maße in sich selbst kontinuierende Einheit ist die selbständige Materie, die Sache, das Substrat. Indem das Substrat als absolute Indifferenz das Maß und das Maßlose in sich vereinigt, sie als Momente enthält, führt das

Digitized by Google

Maß zum Werden des Wesens. Die Indifferenz ist an sich die Totalität, in der alle Bestimmungen des Seins aufgehoben und enthalten sind. Das Sein wird durch Aufheben des Seins einfaches Sein mit sich oder Wesen.

B. LOGIK DES WESENS

Das Wesen ist die vollkommene Rückkehr des Seins in sich, es ist, wie Hegel in Anlehnung an Aristoteles' Ausdruck *τὸ τί ἦν εἶναι* sagt, „das vergangene, aber zeitlos vergangene Sein". In der Sphäre des Wesens haben die Bestimmungen einen anderen Charakter als in der Sphäre des Seins, am Wesen ist nicht die Bestimmtheit, das Bestimmen ist kein Werden oder Übergehen, sondern die Bestimmtheit ist nur in der Beziehung auf die Einheit des Wesens gesetzt, sie ist reflektierte Bestimmung, und das Wesen ist zunächst Reflexion in ihm selbst. Das Wesen als aus dem Sein herkommend ist die erste Negation des Seins, das aufgehobene Sein, das, was dem Sein gegenübersteht, also zunächst der Schein. Aber der Schein ist das eigene Setzen des Wesens, sein Sein besteht in dem Aufgehobensein des Seins, in seiner Nichtigkeit, er ist das Negative, gesetzt als Negatives, der ganze Rest, der noch von der Sphäre des Seins übriggeblieben ist. Auf der Stufe des Scheins bleiben nach Hegel der Skeptizismus, aber auch der Leibnizsche, Kantische und Fichtesche Idealismus stehen, sofern sie nicht über das Sein als Bestimmtheit hinausgelangen. Die beiden Momente des Scheins sind die Nichtigkeit und das Sein, sie sind Momente des Wesens selbst, und der Schein ist das Wesen in der Bestimmtheit des Seins, das in sich zurückkehrende Negative. Das Wesen in seiner Selbstbewegung ist die Reflexion. Die Reflexion ist 1. setzende Reflexion, sofern die Unmittelbarkeit rein als Bestimmtheit gesetzt wird, 2. äußere oder reale Reflexion, sofern sie durch Voraussetzung eines Seins, das sie vorfindet, sich als aufgehoben, als das Negative ihrer setzt, und 3. bestimmende Reflexion, sofern sie Einheit der setzenden und der äußeren Reflexion ist, die immanente Reflexion der Unmittelbarkeit selbst. In der Sphäre der Reflexion ist das Dasein Gesetztsein, sein Boden ist das Sein als Wesen oder als reine Negativität. Das Gesetztsein ist das Höhere gegen-

Digitized by Google

über dem Dasein, das in der Sphäre des Seins liegt, es ist das Dasein als das, was es an sich ist, als Negatives, ein schlechthin nur auf die Rückkehr in sich Bezogenes. Die Reflexionsbestimmung hat ihr Anderssein in sich zurückgenommen, ist die Negation, die sich selbst gleich, die Einheit ihrer selbst und ihres Anderen, und nur dadurch Wesenheit ist. Das Wesen ist eine Bewegung durch unterschiedene Momente, und diese Momente sind in sich reflektierende Bestimmungen.

Als erste Reflexionsbestimmung ergibt sich die einfache Beziehung des Wesens auf sich selbst, die reine Identität. Gegen die übliche Formulierung eines „Satzes der Identität" (A = A) als eines allgemeinen Denkgesetzes wendet Hegel ein, daß ein solcher Satz nur eine formelle, abstrakte und unvollständige Wahrheit enthalte, indem die Identität als Trennung von der Verschiedenheit angesehen werde. Die vollständige Wahrheit bestehe nur in der „Einheit der Identität mit der Verschiedenheit", die Identität sei nicht das unbewegte Einfache, sondern das Hinausgehen über sich in die Auflösung ihrer selbst, die reine Bewegung der Reflexion. Wenn man sich für den abstrakten Satz A = A auf die Erfahrung berufen wolle, so sei das keine Berufung auf wirkliche gemachte Erfahrung, sondern „nur die Versicherung, daß, wenn man die Erfahrung machte, sich das Resultat des allgemeinen Anerkennens ergeben würde". Sollte aber nicht der abstrakte Satz als solcher, sondern der Satz in konkreter Anwendung gemeint sein, so ist zu sagen, daß die Erfahrung gerade die Identität in Einheit mit der Verschiedenheit enthält und die unmittelbare Widerlegung der Behauptung ist, „daß die abstrakte Identität als solche etwas Wahres sei, denn das gerade Gegenteil, nämlich die Identität, nur vereinigt mit der Verschiedenheit, kommt in jeder Erfahrung vor".[180] Als wesentliches Moment der Identität ergibt sich der Unterschied, indem die Identität als Negativität sich selbst bestimmt und unterschieden vom Unterschied ist. Der Unterschied ist erstens absoluter Unterschied, zweitens aber, indem er die beiden Momente Identität und Unterschied enthält, Verschiedenheit. In der äußerlichen Reflexion sind die beiden Momente äußerlich gesetzte, nicht an und für sich seiende Bestimmungen, die äußer-

Digitized by Google

liche Identität ist die Gleichheit, der äußerliche Unterschied die Ungleichheit. Drittens ist der Unterschied Gegensatz, der die Momente als in einer Identität verschiedene, als entgegengesetzte enthält. Die in sich reflektierte Gleichheit ist das Positive, die in sich reflektierte Ungleichheit das Negative, beides sind die selbständig gewordenen Seiten des Gegensatzes. Der Unterschied wird zum Widerspruch, der dritten Stufe gegenüber Identität und Unterschied: das Positive und das Negative heben sich gegenseitig in ihrer Selbständigkeit auf, jedes ist das sich Übersetzen in sein Gegenteil. Der aufgelöste Widerspruch ist der Grund, das Wesen als Einheit des Positiven und Negativen. Hegel bezeichnet es als eine wichtige Erkenntnis, ohne die sich eigentlich kein Schritt in der Philosophie tun lasse, daß man einsehe, wie die Wahrheit der Reflexionsbestimmungen „nur in ihrer Beziehung aufeinander und damit darin besteht, daß jede in ihrem Begriffe selbst die andere enthält". So ist die Wahrheit das Positive als das mit dem Objekt übereinstimmende Wissen, aber sie ist nur diese Gleichheit mit sich, sofern das Wissen sich negativ gegen das Andere verhalten, das Objekt durchdrungen und die Negation, die es ist, aufgehoben hat. Der Irrtum ist ein Positives als eine Meinung des nicht an und für sich Seienden, die sich weiß und behauptet. Auch z. B. die Tugend ist nicht nur das Positive, sondern absolute Negativität, sie ist an ihr selbst Entgegensetzung und Bekämpfung, ja der höchste, vollendete Kampf. Der Widerspruch ist nach Hegels Ansicht das Tiefere und Wesenhaftere gegenüber der Identität, denn die Identität ist nur die Bestimmung des einfachen Unmittelbaren, des toten Seins, der Widerspruch aber ist „die Wurzel aller Bewegung und Lebendigkeit"; nur sofern etwas „in sich selbst einen Widerspruch hat, bewegt es sich, hat Trieb und Tätigkeit". Das spekulative Denken besteht darin, daß „das Denken den Widerspruch und in ihm sich selbst festhält, nicht aber daß es sich, wie es dem Vorstellen geht, von ihm beherrschen und durch ihn sich seine Bestimmungen nur in andere oder in Nichts auflösen läßt". Jede Bestimmung, jedes Konkrete, jeder Begriff ist wesentlich „eine Einheit unterschiedener und unterscheidbarer Momente, die durch den bestimmten, wesentlichen Unterschied in widersprechende

Digitized by Google

übergehen". Das Ding, das Subjekt, der Begriff ist „ein an sich selbst Widersprechendes, aber ebensosehr der aufgelöste Widerspruch: es ist der Grund, der seine Bestimmungen enthält und trägt".[181]

Die letzte Reflexionsbestimmung des Wesens ist der Grund. Indem das Wesen sich als Grund bestimmt, bestimmt es sich als das Nichtbestimmte, und nur das Aufheben seines Bestimmtseins ist sein Bestimmen. Der Grund ist die reale Vermittlung des Wesens mit sich. Er ist erstens absoluter Grund, der die gedoppelte Bestimmtheit des Wesens als des Grundes und des Begründeten enthält. Ein Bezogenes tritt erst im Grund hervor. Das Wesen als das bezogene Substrat ist das bestimmte Wesen; um dieses Gesetztseins willen hat es wesentlich die Form an ihm, es liegt den Bestimmungen als das Unbestimmte zugrunde. Die Form ist das vollendete Ganze der Reflexion, sie ist ebensosehr, wie sie eine Einheit ihres Bestimmens ist, auch bezogen auf ihr Aufgehobensein, auf ein Anderes, an dem sie ist. Sie hat an ihrer eigenen Identität das Wesen, wie das Wesen an seiner negativen Natur die absolute Form. Demnach kommt sie nicht zum Wesen hinzu, sie ist das Scheinen des Wesens in ihm selbst, die eigene ihm innewohnende Reflexion. Die bestimmende Form, die sich auf ihre Identität als auf ein Anderes bezieht, hat als Grundlage oder Substrat das Unbestimmte, die formlose Identität oder die Materie, als welche damit das Wesen bestimmt wird. Die Form bestimmt die Materie, sie muß sich materialisieren, und die Materie wird von der Form bestimmt, sie muß formiert werden. Die Materie ist ein schlechthin Abstraktes, das, was übrig bleibt, wenn von allen Formbestimmungen eines Etwas abstrahiert wird. Die Tätigkeit der Form, wodurch die Materie bestimmt wird, ist ebensosehr die eigene Bewegung der Materie selbst. Durch die dialektische Bewegung der Form und der Materie wird ihre ursprüngliche Einheit hergestellt und zu einer gesetzten Einheit gemacht, die Materie ist als solche bestimmt und hat notwendig eine Form, und die Form ist materielle, bestehende Form. Die formierte Materie oder die Bestehen habende Form ist die Einheit der Form und der Materie als ihre bestimmte Grundlage, sie ist der Inhalt. Er ist die Grundbeziehung als solche, der Inhalt des Grundes ist der

Digitized by Google

in seine Einheit mit sich zurückgekehrte Grund. Der Grund ist damit nicht mehr der absolute Grund, sondern der bestimmte Grund als Grund von seinem bestimmten Inhalt. Der bestimmte Grund ist zunächst nur formeller Grund, wenn Grund und Begründung einen und denselben Inhalt haben, — die Angabe des Grundes bleibt dann Formalismus und Tautologie, was nach Hegel z. B. in der Physik häufig vorkommt, wenn etwa eine Kraft als Grund eines Phänomens angegeben wird (so die anziehende Kraft der Sonne als Grund der Bewegung der Planeten um die Sonne). Bei dem realen Grund dagegen haben Grund und Begründetes einen verschiedenen Inhalt. Damit aber tritt auch die Äußerlichkeit und Zufälligkeit der Grundbeziehung ein. Jedes Dasein kann mancherlei Gründe haben, jede seiner Inhaltsbestimmungen durchdringt als mit sich identisch das konkrete Ganze, den mancherlei Bestimmungen, die außer der Sache selbst liegen, ist „um der Zufälligkeit der Verknüpfungsweise Tür und Tor unendlich aufgetan". Der vollständige Grund enthält den formellen und realen zugleich in sich und vermittelt die im realen Grund gegeneinander unmittelbaren Inhaltsbestimmungen. Das Unmittelbare, auf das sich der Grund als auf seine wesentliche Voraussetzung bezieht, ist die Bedingung, das Dritte gegenüber dem absoluten und dem bestimmten Grund. Die Bedingung ist unmittelbares, mannigfaltiges Dasein, ist bezogen auf ein anderes, das Grund ist, und macht die Voraussetzung dieses Grundes aus. Die beiden Seiten des Ganzen, Bedingung und Grund, sind aber eine wesentliche Einheit und setzen sich gegenseitig voraus. Ihre eine Identität, das wahrhaft Unbedingte, das Bedingung und Grund als Momente in sich enthält, ist die Sache an sich selbst. Die Sache geht durch Vermittlung der bedingenden Beziehung in die Existenz über. Das Gesetztwerden der Sache ist das einfache Sich-Herausstellen in die Existenz, reine Bewegung der Sache zu sich selbst. Die Sache ist, ehe sie existiert, und zwar erstens als Wesen oder Unbedingtes, zweitens sofern sie Dasein hat und bestimmt ist in ihren Bedingungen und in ihrem Grund. Sind alle Bedingungen einer Sache vorhanden, so geht die Sache aus dem Grund hervor und tritt in die Existenz. Somit ist Existenz die durch Grund und Bedingung vermittelte und

Digitized by Google

durch die Aufhebung der Vermittlung mit sich identische Unmittelbarkeit.

Das Wesen tritt damit aus der Reflexion in ihm selbst, aus dem Schein in die Erscheinung. Hegel unterscheidet das unmittelbare Sein und die Existenz, das Sein, das aus dem Wesen hervorgeht, außerdem noch die Objektivität als das Sein, das aus dem Begriff hervorgeht. Die Wesenheit, die zur Unmittelbarkeit fortgeht, in die Sphäre der Erscheinung sich erhebt, ist zunächst Existenz, und die Existenz, gesetzt in der Form der negativen Einheit, ist Existierendes oder Ding. Das Ding an sich ist die „leere Abstraktion von aller Bestimmtheit", und es ist nach Hegel der Fehler des transzendentalen Idealismus, daß er „an dem abstrakten Dinge-an-sich als einer letzten Bestimmung festhält und die Reflexion oder die Bestimmtheit und Mannigfaltigkeit der Eigenschaften dem Dinge-an-sich gegenüberstellt". In Wahrheit aber hat die Mannigfaltigkeit „nicht jenseits des Dinges-an-sich ein eigenes selbständiges Bestehen, sondern ist erst als Schein gegen dieses, in ihrer notwendigen Beziehung darauf, als der sich an ihm brechende Reflex". Die Eigenschaften des Dinges an sich sind nicht Gesetztsein einer äußerlichen Reflexion, sondern sind „seine eigenen Bestimmungen, durch die es sich auf bestimmte Weise verhält", es ist „nicht eine jenseits seiner äußerlichen Existenz befindliche bestimmungslose Grundlage, sondern ist in seinen Eigenschaften als Grund vorhanden, d. h. die Identität mit sich in seinem Gesetztsein".[182] Das Ding an sich existiert wesentlich, und die Existenz als äußere Unmittelbarkeit ist zugleich Ansichsein. Die Dingheit geht in die Eigenschaft über, so daß darin geradezu die Wesentlichkeit des Dinges gesehen wird und die Dingheit zur Form der unbestimmten Identität mit sich herabgesetzt wird. Indem das Ding aber durch die Eigenschaft kontinuierlich mit anderen ist und so aus Materien besteht, ist es in sich zurückgegangen und als dieses Ding bestimmt. Die in sich reflektierte Eigenschaft hat die beiden Momente: Materien und dieses Ding. Dieses Ding als der bloß quantitative Zusammenhang der freien Stoffe, als eine äußerliche Sammlung selbständiger Materien ist das schlechthin Veränderliche, Auflösbare. Die Wahrheit der Existenz ist, „ihr Ansichsein in der Unwesentlichkeit

Digitized by Google

oder ihr Bestehen in einem Andern, und zwar dem absolut Andern, oder zu ihrer Grundlage ihre Nichtigkeit zu haben", sie ist Erscheinung.

Das Wesen erscheint, es ist realer Schein, indem die Momente des Scheins Existenz haben, die Erscheinung in der Einheit des Scheins und der Existenz. Die Erscheinung ist zunächst einfache Identität mit sich, d. h. das Gesetz der Erscheinung. Dies Gesetz ist „nicht jenseits der Erscheinung, sondern in ihr unmittelbar gegenwärtig, das Reich der Gesetze ist das ruhige Abbild der existierenden oder erscheinenden Welt", vielmehr beides ist „eine Totalität, und die existierende Welt ist selbst das Reich der Gesetze".[188] Sofern das Gesetz aber auch das Andere der Erscheinung ist, ergibt sich der Gegensatz der in sich reflektierten Erscheinung als der an und für sich seienden Welt gegenüber der erscheinenden Welt, der übersinnlichen Welt gegenüber der sinnlichen Welt. Die an und für sich seiende Welt ist, wie es schon in der Phänomenologie hieß, die „verkehrte" der erscheinenden. In diesem Gegensatz aber verschwindet der Unterschied: was an und für sich seiende Welt sein sollte, ist selbst erscheinende Welt und diese umgekehrt an ihr selbst wesentliche Welt. Die Erscheinung löst sich auf: das wesentliche Verhältnis ist die Vollendung der Formeinheit der zwei Totalitäten, die zunächst als gleichgültige Selbständige bestimmt waren.

Die Erscheinung wird so zum wesentlichen Verhältnis, in dem erscheinendes und wesentliches Sein in Beziehung aufeinander stehen. Das wesentliche Verhältnis ist 1. das Verhältnis des Ganzen und der Teile, 2. das Verhältnis der Kraft und ihrer Äußerung, 3. das Verhältnis des Innern und des Äußern. In der Identität der Erscheinung mit dem Innern oder dem Wesen bestimmt sich dann das wesentliche Verhältnis zur Wirklichkeit, die die Einheit des Wesens und der Existenz ist.

Die Wirklichkeit ist die dritte Stufe gegenüber dem Wesen als Schein und der Erscheinung. In ihr haben „das gestaltlose Wesen und die haltlose Erscheinung oder das bestimmungslose Bestehen und die bestandlose Mannigfaltigkeit ihre Wahrheit". Zunächst ist die Wirklichkeit das Absolute als solches, Einheit des Innern und Äußern. In der absoluten Identität ist alle Mannigfaltig-

Digitized by Google

keit der an sich seienden und der erscheinenden Welt aufgehoben. Erst die Reflexion bestimmt als innere Form das Absolute zum Attribut, und die Auflösung des Unterschieds von Form und Inhalt des Absoluten findet im Modus statt, in dem sich das Absolute manifestieren muß. Aber diese Betrachtung des Absoluten — wie sie der Philosophie Spinozas zugrunde liegt — ist erst äußerliche Reflexion, das Absolute ist da noch nicht als dialektische, aus sich selbst anfangende Bewegung erfaßt. Erst die reflektierte Absolutheit ist eigentliche Wirklichkeit, deren Momente Existenz und Ansichsein sind.

Diese eigentliche Wirklichkeit ist zunächst formelle Wirklichkeit oder Zufälligkeit, dann reale Wirklichkeit und drittens absolute Notwendigkeit. Die absolute Notwendigkeit ist die Wahrheit, in die Wirklichkeit und Möglichkeit zurückgehen. Diese führt zur dritten Stufe der Wirklichkeit, die die Einheit des Absoluten und seiner Reflexion ist, dem absoluten Verhältnis.

Indem die absolute Notwendigkeit nicht einfach Sein als solches ist, sondern das Sein, das ist, weil es ist, das Sein als die absolute Vermittlung seiner mit sich selbst, ist sie das absolute Verhältnis. Dieses ist zunächst das Verhältnis der Substanz und der Akzidenzen, zweitens, indem die Substanz sich als Macht bestimmt, das Verhältnis der Kausalität, drittens das Verhältnis der Wechselwirkung. Die Wechselwirkung enthält das Verschwinden des ursprünglichen Beharrens der unmittelbaren Substanzialität wie das Entstehen der Ursache und vermittelt damit die Ursprünglichkeit mit sich durch ihre Negation. Damit aber führt das Substanzialitätsverhältnis zu seiner Aufhebung; die Identität wird gesetzte Identität, in der die Seiten der Notwendigkeit gesetzt sind, die absolute Substanz wird zum Begriff, wird in die Sphäre der Freiheit oder in das Reich der Subjektivität erhoben. Der Begriff ist die Einheit von Sein und Wesen.

C. LOGIK DES BEGRIFFS

Hegel kommt damit zum dritten Teil der Logik, nämlich der Lehre vom Begriff oder der subjektiven Logik. Sein und Wesen sind die Momente des Werdens des Begriffs, sie sind in ihm als dem Resultat enthalten,

Digitized by Google

er ist ihre Grundlage und Wahrheit. Die objektive Logik als Lehre vom Sein und Wesen gibt „die genetische Exposition des Begriffes" überhaupt, und die unmittelbare Genesis des Begriffs bildet die dialektische Bewegung der Substanz durch die Kausalität und Wechselwirkung hindurch. Der Begriff ist die Vollendung der Substanz, die an und für sich seiende Identität, die zugleich als aufgehoben oder als Gesetztsein ist. Das Begreifen eines Gegenstandes besteht darin, daß das Ich ihn durchdringt, ihn in seine eigene Form, die der Allgemeinheit, bringt. Während in der Anschauung oder Vorstellung der Gegenstand noch ein Äußerliches, Fremdes ist, wird durch das Begreifen das An- und Fürsichsein in ein Gesetztsein verwandelt. Das Ich, das reine Selbstbewußtsein, ist der reine Begriff, der als Begriff zum Dasein gekommen ist. Die Natur des Ichs wie des Begriffs besteht in der absoluten Allgemeinheit, die ebenso unmittelbar absolute Vereinzelung ist, in seinem An- und Fürsichsein, das schlechthin Gesetztsein und dieses An- und Fürsichsein nur durch die Einheit mit dem Gesetztsein ist; die beiden Momente des Begriffs müssen zugleich in ihrer Abstraktion und in ihrer vollkommenen Einheit aufgefaßt werden. Nicht mit den Gestalten von Anschauung, Wahrnehmung und Vorstellung hat sich die Logik zu befassen; diese gehen die Logik „so wenig an als die konkreten Formen, welche die logischen Bestimmungen in der Natur annehmen". Aber der Begriff ist logisch auch nicht als Aktus des selbstbewußten Verstandes zu betrachten, sondern er ist Begriff an und für sich, der ebensowohl eine Stufe der Natur als des Geistes ausmacht. Auf der Stufe der organischen Natur oder des Lebens tritt der Begriff als blinder ungeistiger Begriff hervor, sich selbst fassender Begriff wird er erst auf der Stufe des Geistes. Die logische Form des Begriffs ist unabhängig von den konkreten Gestalten, der ungeistigen wie der geistigen Gestalt. Das Verhältnis, in dem der Begriff zu den ihm vorangehenden Gestalten steht, wird von der Alltagsmeinung wie von der Kantischen Philosophie so angenommen, daß der empirische Stoff, das Mannigfaltige der Anschauung für sich da ist, daß dann der Verstand hinzutrete, Einheit in den Stoff bringe und ihn durch Abstraktion in die Form der Allgemeinheit erhebe. Man stellt dann fälschlicherweise den

Digitized by Google

durch Anschauung und Vorstellung gegebenen Stoff als das angeblich Reale dem Begriff gegenüber und hält den Begriff für das bloß Abstrakte, das subjektiv Gedachte, das an Wert geringer sei als das Konkrete. In Wahrheit ist das abstrahierende Denken nicht als bloßes Auf-die-Seite-stellen der sinnlichen Stoffe zu betrachten, sondern es ist das Aufheben und die Reduktion dieses Stoffes als bloßer Erscheinung auf das Wesentliche, das nur im Begriff sich manifestiert. Anschauung oder Sein sind „wohl der Natur nach das Erste oder die Bedingung für den Begriff, aber sie sind darum nicht das an und für sich Unbedingte, im Begriffe hebt sich vielmehr ihre Realität und damit zugleich der Schein auf, den sie als bedingende Reelle hatten". Die Frage nach der psychischen Entstehung ist von derjenigen nach der Wahrheit zu unterscheiden. Wenn es nur um „die Historie" zu tun ist, „wie es im Vorstellen und dem erscheinenden Denken zugehe, so kann man allerdings bei der Erzählung stehenbleiben, daß wir mit Gefühlen und Anschauungen anfangen und der Verstand aus dem Mannigfaltigen derselben eine Allgemeinheit oder ein Abstraktes herausziehe". Die Philosophie aber soll, so sagt Hegel, „keine Erzählung dessen sein, was geschieht, sondern eine Erkenntnis dessen, was w a h r darin ist". Die Unvollständigkeit einer begrifflichen Erkenntnis besteht nicht darin, daß sie der vermeintlichen in Gefühl und Anschauung gegebenen Realität entbehre, sondern darin, daß der Begriff „noch nicht seine eigene, aus ihm selbst erzeugte Realität sich gegeben hat". Kant hat zwar mit der Annahme der ursprünglichen „Synthesis der Apperzeption" den Anfang zum wahrhaften Auffassen der Natur des Begriffs gemacht, aber er verfällt dann doch in einen „psychologischen Idealismus" und setzt alle Mannigfaltigkeit in die Anschauung, nicht in den Begriff, läßt die Wahrheit, welche in der Einheit des Objekts und des Begriffs besteht, nur Erscheinung sein und behauptet die Unerkennbarkeit der Dinge an sich[184]. Demgegenüber ist für Hegel die Logik „Wissenschaft der absoluten Form, welche in sich Totalität ist und die reine Idee der Wahrheit selbst enthält", und diese absolute Form hat an ihr selbst ihren Inhalt oder ihre Realität. Wohl gelangen „die konkreten Wissenschaften" der Natur und des Geistes zu

Digitized by Google

einer reelleren Form der Idee als die Logik, aber diese Wissenschaften kehren darum nicht etwa zur vorwissenschaftlichen Realität zurück, vielmehr zeigt die Logik „die Erhebung der Idee zu der Stufe, von der aus sie die Schöpferin der Natur wird und zur Form einer konkreten Unmittelbarkeit überschreitet, deren Begriff aber auch diese Gestalt wieder zerbricht, um zu sich selbst als konkreter Geist zu werden". Die reine Form als reine Wahrheit, die um sich selbst einen Inhalt hat, muß „in sich viel reicher an Bestimmungen und Inhalt sowie auch von unendlich größerer Wirksamkeit auf das Konkrete gedacht werden, als es gewöhnlich genommen wird". In der „Enzyklopädie" sagt Hegel einmal: „Wären wirklich die logischen Formen des Begriffs tote, unwirksame und gleichgültige Behälter von Vorstellungen oder Gedanken, so wäre ihre Kenntnis eine für die Wahrheit sehr überflüssige und entbehrliche Historie. In der Tat aber sind sie umgekehrt als Formen des Begriffs der lebendige Geist des Wirklichen und von dem Wirklichen ist wahr nur, was kraft dieser Formen, durch sie und in ihnen wahr ist".[185]

Der Begriff als die Wahrheit des substanziellen Verhältnisses, in dem Sein und Wesen ihre erfüllte Selbständigkeit und Bestimmung durcheinander erreichen, tritt zunächst in der Form der Subjektivität auf. Er ist da der formelle, unmittelbare Begriff und enthält die drei Momente: Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit, von denen jedes ganzer Begriff als bestimmter Begriff ist, aber auch eine Bestimmung des Begriffs. Die reine Beziehung des Begriffs ist die Allgemeinheit. Das Allgemeine ist das Einfachste, das ebensosehr das Reichste in sich selbst ist, weil es der Begriff ist. Es ist freie Macht, ja es könnte auch „die freie Liebe und schrankenlose Seligkeit genannt werden, denn es ist ein Verhalten seiner zu dem Unterschiedenen nur als zu sich selbst".[186] Es ist die Totalität des Begriffs, es ist Konkretes, nicht ein bloß Leeres; wenn man vom Inhalt abstrahiert, erhält man „nicht das Allgemeine des Begriffs, sondern das Abstrakte, welches ein isoliertes, unvollkommenes Moment des Begriffes ist und keine Wahrheit hat". Das wahrhafte, unendliche Allgemeine, das ebensosehr Besonderheit als Einzelheit in sich ist, bestimmt sich frei,

Digitized by Google

seine Verendlichung ist kein bloßes Übergehen, das nur in der Sphäre des Seins statthat, es ist „schöpferische Macht als die absolute Negativität, die sich auf sich selbst bezieht". Die Bestimmtheit des Begriffs ist die Besonderheit, sie ist keine Grenze, sondern das eigene immanente Moment des Allgemeinen. Das Besondere enthält das Allgemeine und stellt es durch seine Bestimmtheit dar. So ist die Gattung unverändert in den Arten, die Arten sind nicht von dem Allgemeinen, sondern nur gegeneinander verschieden. Das Besondere ist das Allgemeine selbst, aber es ist dessen „Unterschied oder Beziehung auf ein Anderes, sein Scheinen nach außen". Der bestimmte Begriff ist nicht ein bloß abstrakter verstandesmäßiger Begriff, er ist vielmehr „begeistete Form, in welcher das Endliche durch die Allgemeinheit, in der es sich auf sich bezieht, sich in sich entzündet, als dialektisch gesetzt und hiermit der Anfang selbst der Erscheinung der Vernunft ist"; zwischen Verstand und Vernunft ist also keine scharfe Trennung zu ziehen, wie das bei Kant geschieht. Der Begriff kann wesentlich nur mit dem Geist aufgefaßt werden, dessen reines Selbst er ist. Von diesem Gesichtspunkt aus verwirft Hegel die übliche Auffassung der Begriffsbeziehungen als bloß quantitativer Verhältnisse und ihre mechanische oder symbolische Darstellung. Es ist vergeblich, sagt er, den Begriff „durch Raumfiguren und algebraische Zeichen zum Behufe des äußerlichen Auges und einer begrifflosen, mechanischen Behandlungsweise, eines Kalkuls festhalten zu wollen". Die Bestimmungen der Begriffe „sind nicht ein so Totliegendes wie Zahlen und Linien, denen ihre Beziehung nicht selbst angehört; sie sind lebendige Bewegungen; die unterschiedene Bestimmtheit der einen Seite ist unmittelbar auch der anderen innerlich; was bei Zahlen und Linien ein vollkommener Widerspruch wäre, ist der Natur des Begriffs wesentlich".[187] Das dritte Moment des Begriffs ist die Einzelheit. Sie ist die sich auf sich selbst beziehende Bestimmtheit. Das Einzelne ist der in sich zurückgekehrte Begriff. In der Einzelheit ist die Untrennbarkeit der Begriffsbestimmungen gesetzt. Dadurch, daß der Begriff als Einzelheit in der Bestimmtheit in sich zurückkehrt, ist das Bestimmte selbst Totalität geworden. Diese Rückkehr in sich ist damit die absolute Teilung des Begriffs oder seine Setzung als Urteil.

Digitized by Google

Das Urteil ist der Begriff als Beziehung seiner als selbständig und gleichgültig gesetzten Momente. Die selbständig gewordenen Momente des Begriffs erscheinen im Urteil als Subjekt und Prädikat. Zum Urteil gehört, daß das Prädikat sich zum Subjekt nach dem Verhältnis von Begriffsbestimmungen, also als ein Allgemeines zu einem Besonderen oder Einzelnen verhalte. Urteil ist kein bloßer Satz im grammatischen Sinn. Indem der Begriff das Einzelne in das Ansichsein seiner Allgemeinheit zurückkehrt, bestimmt er ebensosehr das Allgemeine als Wirkliches. Das Ziel der Bewegung des Urteils ist, die Identität des Begriffs wiederherzustellen oder vielmehr zu setzen. Das unmittelbare Urteil ist zunächst Urteil des Daseins, sein Subjekt ist unmittelbar ein abstraktes, seiendes Einzelnes, das Prädikat eine unmittelbare Bestimmtheit, ein abstrakt Allgemeines. Das Urteil des Daseins ist 1. positives Urteil, in dem gesagt ist: „Das Einzelne ist allgemein", — womit in objektiver Bedeutung teils die Vergänglichkeit der einzelnen Dinge, teils ihr positives Bestehen im Begriff bezeichnet wird, — in dem aber auch der umgekehrte Satz: „Das Allgemeine ist einzeln" ausgesprochen ist, womit sich das Allgemeine zum Einzelnen entwickelt; 2. ist das Urteil des Daseins negatives Urteil, das besagt: „Das Einzelne ist nicht abstrakt allgemein", sondern „Das Einzelne ist ein Besonderes"; 3. ist es unendliches Urteil von der Form „das Einzelne ist einzeln" und „Das Allgemeine ist allgemein". Damit aber hebt sich das Urteil des Daseins auf, es ist da das gesetzt, was die Kopula des Urteils enthält, daß die qualitativen Extreme in ihrer Identität aufgehoben sind. Die Bestimmungen des Urteils sind nicht mehr unmittelbare, sondern in sich reflektierte. Das Urteil des Daseins geht in das Urteil der Reflexion über. Im Urteil des Daseins war der Inhalt nur ein unmittelbarer und unbestimmter. Im Reflexionsurteil erst ist ein bestimmter Inhalt vorhanden, da ist das Einzelne Einzelnes als solches und das Allgemeine nicht mehr abstrakte Allgemeinheit, sondern Allgemeines, das sich durch die Beziehung Unterschiedener in eins zusammengefaßt hat. Das Reflexionsurteil ist also nicht mehr wie das Urteil des Daseins ein Urteil der Inhärenz, in dem das Prädikat dem Subjekt inhäriert, sondern ein Urteil der Subsumtion, da das

Digitized by Google

Prädikat das Ansichseiende ist, unter welches das Einzelne als ein Akzidens subsumiert ist. Das Reflexionsurteil ist 1. singuläres, 2. partikuläres, 3. universelles Urteil. Sofern nun das Subjekt sich in die Allgemeinheit erhoben hat, ist es dem Prädikat gleichgeworden, das als die reflektierte Allgemeinheit auch die Besonderheit in sich begreift. Die Identität von Subjekt und Prädikat ist die Gattung oder die an und für sich seiende Natur eines Dings. Sofern diese sich wieder in ein Urteil dirimiert, beziehen sich Subjekt und Prädikat nun durch ihre innere Natur aufeinander, durch eine Beziehung der Notwendigkeit. Der äußerliche Zusammenhang geht in die wesentliche Identität eines substanziellen notwendigen Zusammenhangs über, das Reflexionsurteil wird damit zum Urteil der Notwendigkeit, in dem die objektive Allgemeinheit gesetzt ist. Formen dieses Urteils der Notwendigkeit sind 1. das kategorische Urteil, wo das Subjekt an dem allgemeinen Prädikat seine immanente Natur hat, 2. das hypothetische Urteil, in dem der notwendige Zusammenhang von unmittelbaren Bestimmtheiten gesetzt ist, und 3. das disjunktive Urteil, das die konkrete Allgemeinheit oder die Gattung sowohl in einfacher Form als das Subjekt wie diese Allgemeinheit als Totalität ihrer unterschiedenen Bestimmungen enthält. Indem in dieser Identität der Unterschied des Subjekts und Prädikats zu einer Form geworden ist, wird das Urteil subjektiv, enthält es dann den Gegensatz des Begriffs und seiner Realität und die Vergleichung beider. Das Urteil der Notwendigkeit wird damit zum Urteil des Begriffs, in dem erst die Beziehung des Gegenstandes in seiner objektiven Allgemeinheit auf den Begriff vorhanden ist. Das Subjektive im Urteil des Begriffs ist nicht das der äußeren Reflexion. Vielmehr ist das Urteil des Begriffs (oder der Modalität) den früheren Urteilsarten gegenüber das objektive und die Wahrheit, „eben weil ihm der Begriff, aber nicht in äußerer Reflexion oder in Beziehung auf ein subjektives, d. h. zufälliges Denken, in seiner Bestimmtheit als Begriff zugrunde liegt".[188] Im disjunktiven Urteil war die objektive Allgemeinheit in ihrer Besonderung vollkommen geworden, aber die negative Einheit dieser Besonderung hatte sich noch nicht zu einem Dritten, zur Einzelheit bestimmt. Im Urteil des Begriffs wird

Digitized by Google

diese Einheit zunächst im Subjekt als ein unmittelbar Einzelnes und im Prädikat als bestimmte Beziehung ihrer Momente gesetzt, — das ist das assertorische Urteil. Das assertorische Urteil wird zum problematischen, sofern das Subjekt noch ein Zufälliges ist, ebensowohl dem Begriff zu entsprechen oder auch nicht. Erst das apodiktische Urteil ist wahrhaft objektiv oder die Wahrheit des Urteils überhaupt: Subjekt und Prädikat entsprechen sich und haben denselben Inhalt, der selbst die gesetzte konkrete Allgemeinheit ist und die zwei Momente, das objektive Allgemeine oder die Gattung und das Vereinzelte, enthält. Die bestimmte Beziehung des Subjekts und Prädikats ist die erfüllte oder inhaltsvolle Kopula des Urteils, die aus dem Urteil, worin sie in die Extreme verloren war, wieder hervorgetretene Einheit des Begriffs. Damit wird das Urteil zum Schluß.

Der Schluß als Wiederherstellung des Begriffs im Urteil ist die Einheit und Wahrheit beider. Er ist der vollständig gesetzte Begriff oder das Vernünftige, und alles Vernünftige ist ein Schluß. Das Wesentliche des Schlusses ist die Einheit der Extreme. Der Schluß ist zunächst als unmittelbarer ein Schluß des Daseins. Die dialektische Bewegung des Schlusses besteht darin, daß die Vermittlung, die den Schluß allein ausmacht, an seinen Momenten gesetzt wird. Wenn Hegel nun die Schlußfiguren betrachtet, so verwechselt er dabei keineswegs die äußere subjektive Ausdrucksform mit der objektiven Bedeutung. Er sagt: „Die Natur der Dinge, das Vernünftige, geht allerdings nicht so zu Werke, daß sich zuerst ein Obersatz aufstellte, die Beziehung einer Besonderheit auf ein bestehendes Allgemeines, und dann sich zweitens eine abgesonderte Beziehung einer Einzelheit auf die Besonderheit vorfände, woraus endlich drittens ein neuer Satz zutage käme." Vielmehr ist dieses durch abgesonderte Sätze fortschreitende Schließen nichts als eine „subjektive Form"; „die Natur der Sache ist, daß die unterschiedenen Begriffsbestimmungen der Sache in der wesentlichen Einheit vereinigt sind". „Alle Dinge sind der Schluß, ein Allgemeines, das durch die Besonderheit mit der Einzelheit zusammengeschlossen ist; aber freilich sind sie nicht aus drei Sätzen bestehende Ganze."[189] Die sämtlichen Schlüsse des Daseins haben sich gegenseitig zur Voraus-

Digitized by Google

setzung, und „die im Schlußsatze zusammengeschlossenen Extreme sind nur insofern wahrhaft und an und für sich zusammengeschlossen, als sie sonst durch eine anderswo gegründete Identität vereinigt sind", der *medius terminus* ist nur eine formale Bestimmtheit, die nicht als konkrete Einheit der Extreme gesetzt ist. Der Kreis des gegenseitigen Voraussetzens wird aber damit die Rückkehr dieses Voraussetzens in sich selbst, „welches darin eine Totalität bildet und das Andere, worauf jeder einzelne Schluß hinweist, nicht vermöge der Abstraktion außerhalb hat, sondern innerhalb des Kreises befaßt".[190] Das negative Resultat der dialektischen Bewegung des Schlusses, in der jede einzelne Formbestimmung zur Stellung der Mitte gekommen ist und durch die Stellen der beiden Extreme hindurchging, ist das Auslöschen der qualitativen Formbestimmungen im bloß quantitativen, mathematischen Schluß, das positive Resultat aber ist, daß die Vermittlung nicht durch eine einzelne, qualitative Formbestimmtheit, sondern durch die konkrete Identität der Bestimmungen geschieht. Damit, daß die Formbestimmungen gegeneinander gleichgültig werden, die eine als positive Reflexion der anderen bestimmt wird, geht der unmittelbare Schluß des Daseins in denjenigen der Reflexion über. Beim Schluß der Reflexion ist die Mitte als Totalität der Bestimmungen gesetzt; sie enthält 1. die Einzelheit, 2. diese zur Allgemeinheit erweitert als Alle, 3. die zugrunde liegende, Einzelheit und abstrakte Allgemeinheit in sich vereinigende Allgemeinheit, nämlich die Gattung. Der erste Schluß der Reflexion ist derjenige der Allheit, wo die Mitte die konkrete Bestimmtheit ist, die in der Form der Allheit das Einzelne zunächst nur äußerlich zusammenfaßt. Dabei setzt der Obersatz aber selbst schon den Schlußsatz voraus, das Einzelne steht in unmittelbarer, nicht erschlossener Beziehung auf sein Prädikat. Der Schluß der Allheit wird damit zum Schluß der Induktion, der zweiten Form des Reflexionsschlusses, wo die Mitte die vollständigen Einzelnen als solche sind. Die dritte Form des Reflexionsschlusses ist der Schluß der Analogie, in dem die Mitte nicht mehr eine einzelne Qualität ist, sondern eine Allgemeinheit, die die Reflexion-in-sich eines Konkreten ist, also als Einzelheit wie auch unmittelbar als deren wahre Allgemeinheit gesetzt wird.

Digitized by Google

Der Schluß der Reflexion kommt nur zur äußerlichen Bestimmung der Allgemeinheit an der Einzelheit. Im Schluß der Notwendigkeit erst werden die Bestimmungen Momente eines notwendigen Daseins. Das Vermittelnde ist darin 1. einfache bestimmte Allgemeinheit, 2. objektive Allgemeinheit, d. h. eine erfüllte, aber einfache Allgemeinheit, die die ganze Bestimmtheit der unterschiedenen Extreme enthält, wie die Allheit des Schlusses der Reflexion die allgemeine Natur der Sache, die Gattung. Der Schluß der Notwendigkeit ist 1. kategorischer, 2. hypothetischer, 3. disjunktiver Schluß. Im Schluß der Notwendigkeit hat sich die Mitte zur entwickelten, totalen und doch einfachen Einheit bestimmt, und die Form des Schlusses hat sich dadurch aufgehoben. Damit hat der Begriff aber Objektivität gewonnen. Der Schluß ist Vermittlung, die dialektische Bewegung führt zur Aufhebung der Vermittlung. Das Resultat ist „eine Unmittelbarkeit, die durch Aufheben der Vermittlung hervorgegangen, ein Sein, das ebensosehr identisch mit der Vermittlung und dem Begriff ist, der aus und in seinem Anderssein sich selbst hergestellt hat." Dies Sein ist daher eine Sache, die an und für sich ist, — die Objektivität.

Der Begriff geht also durch den Schluß aus der Subjektivität in die Objektivität über. Sein ist die erste Unmittelbarkeit, Dasein diese Unmittelbarkeit mit der ersten Bestimmtheit, Existenz ist die Unmittelbarkeit, die aus dem Grunde hervorgeht, Wirklichkeit und Substanzialität ist die aus dem aufgehobenen Unterschiede der noch unwesentlichen Existenz als Erscheinung und ihrer Wesentlichkeit hervorgegangene Unmittelbarkeit, Objektivität schließlich ist die Unmittelbarkeit, zu der sich der Begriff durch Aufhebung seiner Abstraktion und Vermittlung bestimmt. Die Objektivität ist die in ihre Einheit zurückgegangene Totalität des Begriffs.

Die Momente der unmittelbaren Objektivität bestehen zunächst um der Totalität aller Momente willen in selbständiger Gleichgültigkeit als Objekte außereinander und haben in ihrem Verhältnis die subjektive Einheit des Begriffs nur als innere oder als äußere. Damit ergibt sich der Mechanismus, dessen Charakter darin besteht, daß die Beziehung zwischen den Verbundenen eine diesen fremde ist, welche ihre Natur nichts angeht und

Digitized by Google

nichts weiter als Zusammensetzung, Vermischung, Haufen usw. bleibt. Der Mechanismus zeigt sich 1. im mechanischen Objekt, 2. im mechanischen Prozeß, 3. im absoluten Mechanismus. Die immanente und objektive Bestimmung der Ordnung, zu der sich der Mechanismus erhebt, ist das Gesetz. Aber im Mechanismus sind die Objekte noch nicht selbst in die ideelle Differenz des Gesetzes unterschieden.

Indem die Einheit sich als immanentes Gesetz der Objekte selbst zeigt, wird ihr Verhältnis ihre eigentümliche, durch ihr Gesetz begründete Differenz und eine Beziehung, in der ihre bestimmte Selbständigkeit sich aufhebt. Damit bestimmt sich der freie Mechanismus zum C h e m i s m u s. Das mechanische Objekt war eine Totalität, die gegen die Bestimmtheit gleichgültig ist, bei dem chemischen Objekt gehört die Bestimmtheit, somit die Beziehung auf anderes und die Art und Weise dieser Beziehung seiner Natur an.

Wird der Begriff von der objektiven Äußerlichkeit vollständig befreit, so wird er freier Begriff oder Zweck. Die wesentliche Einheit der Objekte ist damit als unterschieden von ihrer Selbständigkeit gesetzt. Die T e l e o l o g i e erhebt sich über Mechanismus und Chemismus, stellt deren Wahrheit dar. Der Zweck ist das konkrete Allgemeine, das in ihm selbst das Moment der Besonderheit und Äußerlichkeit hat, daher tätig ist und als Trieb, sich von sich selbst abzustoßen, erscheint. Er ist 1. subjektiver Zweck als wesentliches Streben und Trieb, sich äußerlich zu setzen, 2. Mittel als Negation und 3. ausgeführter Zweck als objektive Rückkehr in sich. Der Inhalt des Zweckes ist die in der Form des Identischen existierende Identität. Die innere Zweckmäßigkeit kommt eigentlich nur zu Mitteln, nicht zu einem objektiven Zweck, weil der subjektive Zweck eine äußerliche, subjektive Bestimmung bleibt. Durch die Realisierung des Zwecks wird die äußere Zweckmäßigkeit zur inneren, zur Idee.

Die I d e e ist die absolute Einheit des Begriffs und der Objektivität, sie ist der adäquate Begriff, das objektive Wahre. Sie ist nicht nur als ein Ziel zu betrachten, dem sich anzunähern sei, das aber selbst immer eine Art von Jenseits bleibe, wie das nach dem Begriff der Idee im Kantischen Sinn angenommen wird, sondern alles Wirk-

Digitized by Google

liche ist nur insofern, als es die Idee in sich hat und sie ausdrückt. „Der Gegenstand, die objektive und subjektive Welt überhaupt sollen mit der Idee nicht bloß kongruieren, sondern sie sind selbst die Kongruenz des Begriffs und der Realität."[191] Die endlichen Dinge sind endlich, sofern sie die Realität ihres Begriffs nicht vollständig an ihnen selbst haben, sondern dazu anderer bedürfen. Wenn ein Gegenstand, z. B. der Staat, seiner Idee gar nicht angemessen wäre, wenn seine Realität dem Begriffe gar nicht entspräche, so hätten seine Seele und sein Leib sich getrennt, er müßte zugrunde gehen.

Die Idee ist nun zuerst als unmittelbare Idee das Leben, der Begriff, der seine von ihm unterschiedene Objektivität durchdringt, ihr als seinem Mittel immanent und der realisierte, mit sich identische Zweck ist. Das Leben zeigt sich 1. als das lebendige Individuum, das für sich die subjektive in sich selbst gestaltete Totalität ist und sich der vorausgesetzten objektiven Welt gegenüberstellt, 2. der Lebensprozeß, durch den das Individuum sich zum Allgemeinen macht, das die Einheit seiner Anderen ist, 3. der Prozeß der Gattung, worin die abgesonderten Einheiten des individuellen Lebens untergehen.

Die Idee als das Allgemeine, das die Allgemeinheit zu seiner Bestimmtheit und zu seinem Dasein hat, ist die Idee des Erkennens. Denken, Geist, Selbstbewußtsein sind Bestimmungen der Idee, die sich selbst zum Gegenstand hat. Der Kantischen Kritik der rationalen Metaphysik gegenüber betont Hegel die Bedeutung der Ideen, die ihm nicht bloß dürftige Reflexionsbestimmungen sind. Die rationale Metaphysik habe doch, auch wo sie sich nicht zum Spekulativen erhoben habe, zum Zweck gehabt, die Wahrheit zu erkennen. Der Sieg der Kantischen Kritik über die Metaphysik bestehe darin, „die Untersuchung, welche das Wahre zum Zweck hat, und diesen Zweck selbst zu beseitigen". Es heiße aber „auf den Begriff selbst und die Philosophie Verzicht leisten, wenn man bei der Erscheinung und bei demjenigen stehen bleibt, was sich im alltäglichen Bewußtsein für die bloße Vorstellung ergibt". In der Kantischen Kritik sei das, was über die Erscheinung hinausgehe, etwas Überfliegendes, zu dem die Vernunft keineswegs

Digitized by Google

berechtigt sei. In der Tat aber überfliege „der Begriff das Begrifflose, und die nächste Berechtigung, darüber hinauszugehen, ist einesteils er selbst, andernteils nach der negativen Seite die Unwahrheit der Erscheinung und der Vorstellung sowie solcher Abstraktionen, wie die Dinge-an-sich und jenes Ich ist, das sich nicht Objekt sein soll".[192] Das Empirische kann selbst nur durch die Idee und aus der Idee gefaßt werden. Im Leben ist die Realität der Idee als Einzelheit; die Allgemeinheit oder die Gattung ist das Innere. Die mit sich identische Idee ist der Geist. Die Einheit des Begriffs und der Realität wird durch das Erkennen gesetzt. Das Erkennende hat an seinem Begriff die ganze Wesenheit der objektiven Welt, sein Prozeß ist, den konkreten Inhalt der Objektivität als identisch mit dem Begriff zu setzen. Die Idee ist unmittelbar theoretische Idee, die Idee des Wahren, das Erkennen als solches. Sie ist als subjektive Idee zunächst Trieb, die eigene Subjektivität aufzuheben, die zuerst abstrakte Realität zur konkreten zu machen. Die objektive Wahrheit ist die Idee selbst als die dem Begriff entsprechende Wahrheit, der bestimmtere Sinn der Wahrheit aber ist dieser, daß sie es für oder im subjektiven Begriff, im Wissen sei. Indem im Erkennen der Begriff das Objekt als das seinige setzt, gibt sich die Idee zunächst nur einen Inhalt, dessen Grundlage gegeben und an dem nur die Form der Äußerlichkeit aufgehoben worden ist. Das Erkennen behält da noch seine Endlichkeit, es ist noch nicht zur Wahrheit gekommen. Aber es ist nach Hegel ein Irrtum der Kantischen Philosophie, wenn man bei diesem endlichen Erkennen stehen bleibt, das den Widerspruch in sich enthält, wenn man das Verhältnis der Unwahrheit des Erkennens als das wahrhafte annimmt, die Denkbestimmungen bloß subjektiv sein läßt und mit der Setzung einer unbekannten Dingheit-an-sich hinter dem Erkennen die Wahrheit als ein absolutes Jenseits für das Erkennen betrachtet. Das theoretische Erkennen ist nun 1. analytisches Erkennen, das von einem vorausgesetzten Gegenstand, wie er als fertiger oder als Aufgabe gegeben ist, ausgeht und die Begriffsbestimmungen entwickelt, welche unmittelbar in dem Gegenstand enthalten sind (im Gegensatz zu Kant sieht Hegel in der Arithmetik ein

Digitized by Google

Muster analytischen Erkennens). Es ist 2. synthetisches Erkennen, das auf das Begreifen dessen geht, was ist, die Mannigfaltigkeit von Bestimmungen in ihrer Einheit zu fassen sucht (Definition, Einteilung und Satz sind die Momente dieses synthetischen Erkennens). Im theoretischen Erkennen erreicht die Idee noch nicht die Wahrheit wegen der Unangemessenheit des Gegenstandes zu dem subjektiven Begriff; der Begriff ist da noch nicht Einheit seiner mit sich selbst in seiner Realität, man gelangt nur zur Notwendigkeit, die aber nur äußerlicher, nicht durch den Begriff bestimmter Stoff ist, keine innere Notwendigkeit. Sofern der Begriff für sich der an und für sich bestimmte ist, wird die Idee praktische Idee, die Idee des Guten. Während in der theoretischen Idee der subjektive Begriff als das Allgemeine, an und für sich Bestimmungslose der objektiven Welt gegenübersteht, steht er in der praktischen Idee als Wirkliches dem Wirklichen gegenüber: hier hat sich das Subjekt selbst die Objektivität vindiziert. Die im Begriff enthaltene, ihm gleiche, die Forderung der einzelnen äußerlichen Wirklichkeit in sich schließende Bestimmtheit ist das Gute. Es ist die Totalität des Begriffs in sich, das Objektive zugleich in der Form der freien Einheit und Subjektivität. Diese Idee des Guten ist Trieb, sofern das Wirkliche noch subjektiv ist. Die Idee des vollendeten Guten ist ein absolutes Postulat, ist das Absolute mit der Bestimmtheit der Subjektivität behaftet. Der Gegensatz der beiden Welten besteht noch: des Reichs der Subjektivität in den reinen Räumen des Gedankens und des Reichs der Objektivität im Elemente einer äußerlich mannigfaltigen Wirklichkeit.

Die Vereinigung der theoretischen und der praktischen Idee ist die absolute Idee, der vernünftige Begriff, der in seiner Realität nur mit sich zusammengeht. Die absolute Idee ist „Sein, unvergängliches Leben, sich wissende Wahrheit und ist alle Wahrheit", alles übrige ist Irrtum, Trübheit, Streben, Willkür und Vergänglichkeit. Sie ist „der einzige Gegenstand und Inhalt der Philosophie"[193]. Natur und Geist sind unterschiedene Weisen, ihr Dasein darzustellen. Kunst und Religion sind ihre verschiedenen Weisen, sich zu erfassen, die Philosophie ist die höchste Weise, sie zu erfassen, „weil ihre Weise

Digitized by Google

die höchste, der Begriff, ist". Das Logische ist die allgemeine Weise, in der alle besonderen Weisen aufgehoben und eingehüllt sind. Die logische Idee ist die absolute Idee selbst in ihrem reinen Wesen, wie sie in einfacher Identität in ihren Begriff eingeschlossen und noch nicht mit einer Formbestimmtheit in das Scheinen eingetreten ist. Die Idee ist hier in dem reinen Gedanken, worin der Unterschied noch kein Anderssein, sondern sich vollkommen durchsichtig ist und bleibt, sie ist als allgemeine Idee, als Form, d. i. als Methode zu betrachten. Die Methode ist „der sich selbst wissende, sich das Absolute, sowohl Subjektive als Objektive, zum Gegenstand habende Begriff", somit das reine Entsprechen des Begriffs und seiner Realität, eine Existenz, die er selbst ist. Sie ist die Bewegung des Begriffs selbst, und diese Bewegung ist allgemeine absolute Tätigkeit, die sich selbst bestimmende und realisierende Bewegung. Im wahrhaften Erkennen ist die Methode nicht nur eine Menge gewisser Bestimmungen, sondern das an und für sich Bestimmtsein des Begriffs. Die absolute Methode verhält sich nicht wie eine äußerliche Reflexion, sondern nimmt das Bestimmte aus ihrem Gegenstand selbst, da sie selbst dessen immanentes Prinzip und Seele ist; sie ist sowohl analytisch, da sie schlechthin im Begriff bleibt, als auch synthetisch, da durch den Begriff der Gegenstand dialektisch als ein Anderes bestimmt wird. Die begrifflose Betrachtung bleibt beim äußeren Verhältnis der Gegensätze stehen, isoliert sie und läßt sie als feste Voraussetzungen, der Begriff dagegen bewegt sie als ihre Seele und treibt ihre Dialektik hervor. Das Positive in seinem Negativen, dem Inhalt der Voraussetzung, im Resultat festzuhalten, ist das Wichtigste im vernünftigen Erkennen. Das Erste ist auch im Anderen aufbewahrt und erhalten; das Resultat ist die Wahrheit, die ebensosehr Unmittelbarkeit als Vermittlung ist. Dadurch daß der Inhalt des Erkennens als abgeleiteter der Methode angehört, erweitert sich die Methode zum System. Da sie der wissende Begriff ist, ist kein Inhalt, der ihr gegenüberträte und sie zur einseitigen, äußerlichen Form bestimmte. Der Begriff in der absoluten Methode „e r h ä l t sich in seinem Anderssein, das Allgemeine in seiner Besonderung, in dem Urteile und der Realität; es erhebt auf jede Stufe weiterer Bestim-

Digitized by Google

mung die ganze Masse seines vorhergehenden Inhalts und verliert durch sein dialektisches Vorgehen nicht nur nichts, noch läßt es etwas dahinten, sondern trägt alles Erworbene mit sich und bereichert und verdichtet sich in sich". Rückwärts gehendes Begründen des Anfangs und vorwärtsgehendes Weiterbestimmen dieses Anfangs fällt ineinander und ist dasselbe. Der Anfang ist ein Unvollkommenes, weil er Anfang ist, aber zugleich ein Notwendiges, weil die Wahrheit nur das Zu-sich-selbst-kommen durch die Negativität der Unmittelbarkeit ist. Die Wissenschaft ist diesem Charakter der Methode gemäß ein in sich geschlungener Kreis, „in dessen Anfang, den einfachen Grund, die Vermittlung das Ende zurückschlingt", es ist ein Kreis von Kreisen, „denn jedes einzelne Glied, als Beseeltes der Methode, ist die Reflexion-in-sich, die, indem sie in den Anfang zurückkehrt, zugleich der Anfang eines neuen Gliedes ist"[194]. So ist auch die Logik in der absoluten Idee zur einfachen Einheit des Anfangs zurückgegangen. Die Methode ist der reine Begriff, der sich nur zu sich selbst verhält, die einfache Beziehung auf sich, welche Sein ist, aber es ist nun auch erfülltes Sein, das Sein als die konkrete, intensive Totalität, der sich begreifende Begriff. In der Idee des absoluten Erkennens hat die logische Wissenschaft ihren eigenen Begriff erfaßt. Diese Idee ist „selbst der reine Begriff, der sich zum Gegenstande hat, und der, indem er sich als Gegenstand die Totalität seiner Bestimmungen durchläuft, sich zum Ganzen seiner Realität, zum Systeme der Wissenschaft ausbildet und damit schließt, dies Begreifen seiner selbst zu erfassen, somit seine Stellung als Inhalt und Gegenstand aufzuheben und den Begriff der Wissenschaft zu erkennen". Die Idee ist aber „noch logisch, sie ist in den reinen Gedanken eingeschlossen, die Wissenschaft nur des göttlichen Begriffs". Als so eingeschlossen in die Subjektivität ist sie Trieb, diese aufzuheben, „die reine Wahrheit wird als letztes Resultat auch der Anfang einer anderen Sphäre und Wissenschaft". Indem die Idee sich als absolute Einheit des reinen Begriffs und seiner Realität setzt, ist sie als Totalität dieser Unmittelbarkeit des Seins Natur. Diese Bestimmung ist aber kein „Gewordensein und Übergang", sondern die Idee, ihrer absolut sicher und in sich ruhend, entläßt sich selbst frei.

Digitized by Google

Die Form ihrer Bestimmtheit ist dann ebenso schlechthin frei, — die absolut für sich selbst ohne Subjektivität seiende Äußerlichkeit des Raumes und der Zeit. Der Begriff hebt sich dann als freie, aus der Äußerlichkeit in sich gegangene Existenz hervor in der Wissenschaft des Geistes.

Die Logik bildet die Grundlage von Hegels ganzem philosophischen System, ja sie ist dieses System selbst, aber eben in der logischen Sphäre. Mit „der absoluten Idee" ist der Höhepunkt der Philosophie erreicht, die absolute Idee erfaßt das Ganze, aber sie erfaßt es nach der logischen Seite. Hegel unterscheidet dieses Logische durchaus von den konkreten inhaltlichen Darstellungen, die das Absolute in der Welt der Natur und der Welt des Geistes finden. Wenn die Philosophie der Natur und die Philosophie des Geistes auch die Wissenschaft der Logik zur Grundlage haben, so sind sie doch besondere Wissenschaften mit besonderem Inhalt gegenüber der Logik. Fragt man, wie die reine Idee, so wie die Logik sie betrachtet, zur Natur werden kann, wie die Idee sich aus sich selbst entlassen kann, so verfällt man leicht dem Mißverständnis, nach irgendeiner zeitlichen oder auch logischen Entwicklung zu suchen. Nicht die logische Idee als solche entwickelt sich weiter, denn sie ist das ganze Absolute, in logischer Form philosophisch erfaßt. Aber diese rein logische Betrachtungsweise des Absoluten ist nicht die einzig mögliche Betrachtungsweise, sie fordert vielmehr nach ihrer eigenen Dialektik zur Ergänzung eine Betrachtungsweise der Idee in ihrem Anderssein. Die Natur als die Idee in der Form des Andersseins ist selbst das Absolute, aber das Absolute eben nicht als logische Idee, sondern als äußerlich-gegenständliches Natursein. Es ist dasselbe Absolute, das sich im logischen Reich der reinen Gedanken wie in den konkreten Welten der Natur und des Geistes entfaltet, und es entfaltet sich überall als Ganzes, wird nur nach dieser oder jener Seite betrachtet, so wie es sein Sinn erfordert. Für das philosophische System hat die logische Betrachtung der reinen Idee natürlich eine grundlegende Bedeutung, aber die Logik ist für Hegel ebenso das Letzte wie das Erste. Bei andersartiger Betrachtung kann etwa die Natur an erste Stelle rücken, denn auch sie stellt das Absolute dar. Hegel

Digitized by Google

will also nicht einfach die Natur von der Logik aus konstruieren, die Natur ist ihm durchaus ein geschlossenes Bereich, ist ihm eine Form des Absoluten, eben die Form des Andersseins der Idee. Aber er glaubt allerdings, daß die Natur sich philosophisch erfassen läßt, daß sie unter dem Gesichtspunkt des Absoluten betrachtet werden kann, das sich in ihr ganz ebenso wie in der Form des Begriffs entfalten muß, wenn eine Wahrheit als Übereinstimmung von Begriff und Gegenstand möglich sein soll. Das Ausgehen vom Begriff, und zwar dem vollen vernünftigen Begriff, ist darum erforderlich, weil es sich ja um philosophische begriffliche Erkenntnis handelt.

Digitized by Google

VI. DIE NATURPHILOSOPHIE

Die Naturphilosophie Hegels hat die stärksten Angriffe erfahren. Man hat hier vom Standpunkt empirischer Naturbetrachtung aus willkürliche Konstruktionen gefunden und gemeint, von da aus die ganze Philosophie des Idealismus lächerlich machen zu können. Die empirischen Naturwissenschaften gelangten im 19. Jahrhundert zu ganz anderen Resultaten, als der idealistische Metaphysiker mit seinen Spekulationen sie gewiesen hatte, ein ganz anderer Weg der Forschung wurde in den Naturwissenschaften befolgt, und die philosophischen Konstruktionen schienen leere Spielereien zu sein. Der Empirismus glaubte die idealistische Auffassung radikal ablehnen zu müssen, da sie nach seiner Auffassung mit der empirischen Forschung in Widerspruch stand und durch sie widerlegt wurde. Aber damit verfiel man in eine Einseitigkeit, von der aus man Hegels Naturphilosophie nicht gerecht werden konnte; man verkannte die Bedeutung philosophischer Besinnung gegenüber der empirischen Betrachtung. Wenn man dem Idealismus vorgeworfen hatte, daß er durch Spekulationen und Konstruktionen die empirischen Tatsachen vergewaltige, so überschritt man nun die Grenzen der Empirie, man griff in das Gebiet der Philosophie ein und verkehrte den Sinn philosophischer Fragestellungen ins Empirische, man suchte empirisch zu widerlegen, was gar nicht ins Bereich des Empirischen fiel.

Hegel hat seinerseits das Empirische keineswegs geringschätzen oder vergewaltigen wollen. Ausdrücklich betont er sogar: „Nicht nur muß die Philosophie mit der Naturerfahrung übereinstimmend sein, sondern die Entstehung und Bildung der philosophischen Wissenschaft hat die empirische Physik zur Voraussetzung und Bedingung."[195] Die Naturlehre oder Physik (das Wort im umfassenden Sinn verstanden) bildet eine Vorstufe zur Naturphilosophie, denn sie ist schon eine theoretische, den-

Digitized by Google

kende Betrachtung der Natur und bedeutet eine Erhebung über das empirisch-praktische Verhalten des sinnlichen Individuums der äußeren Natur gegenüber. Hegel erinnert daran, wie die Physik in der Antike ja Naturphilosophie war. Die Physik ist auf eine Erkenntnis des Allgemeinen der Natur, der Kräfte, Gesetze, Gattungen usw. gerichtet. Die Naturphilosophie als begreifende Betrachtung hat dasselbe Allgemeine, aber für sich, zum Gegenstand und betrachtet es „in seiner eigenen immanenten Notwendigkeit nach der Selbstbestimmung des Begriffes". Wenn so die Naturphilosophie auch ihrer Entstehung nach auf der empirischen Physik beruht, so kann sie ihre systematische Grundlegung doch nur in sich selbst finden. Ein anderes „ist der Gang des Entstehens und die Vorarbeiten einer Wissenschaft, ein anderes die Wissenschaft selbst; in dieser können jene nicht mehr als Grundlage erscheinen, welche hier vielmehr die Notwendigkeit des Begriffs sein soll". Der Unterschied der systematisch-philosophischen Betrachtung von der empirischen, so heißt es in Hegels Vorlesungen über Naturphilosophie einmal, besteht darin, „nicht die Stufen der konkreten Existenzen der Natur als Totalitäten, sondern die Stufen der Bestimmungen darzustellen"[196]. Aber wie der Entstehung nach die Wissenschaft von der Erfahrung ausgeht, so bezieht sie sich auch wieder auf die Erfahrung. Hegel betont, daß nicht nur der Gegenstand nach seiner Begriffsbestimmung im philosophischen Gang anzugeben ist, sondern daß auch die „empirische Erscheinung", die dieser Begriffsbestimmung entspricht, namhaft zu machen und von ihr aufzuzeigen ist, daß sie jener in der Tat entspricht. Aber diese Aufweisung im Empirischen ist „in Beziehung auf die Notwendigkeit des Inhalts kein Berufen auf die Erfahrung". Denn die Begriffsbestimmung kann nur im systematischen begrifflichen Zusammenhang begründet werden.

Die Natur ist die Idee in der Form des Andersseins, in der Äußerlichkeit, ihr Dasein ist das einer Notwendigkeit und Zufälligkeit. Sie gelangt nicht zur Freiheit des Begriffs, ihr Sein entspricht nicht dem Begriff, sie ist der „unaufgelöste Widerspruch", „indem die Idee als diese Gestalt der Äußerlichkeit in der Unangemessenheit ihrer selbst mit sich ist". Es ist also bei der Natur gerade keine

Digitized by Google

volle Übereinstimmung von Begriff und Sein, von Innerem und Äußerem vorhanden: während der Begriff die dialektische Bewegung zeigt, ist der Natur gerade die Äußerlichkeit und Zufälligkeit eigentümlich. Hegel bezeichnet es als „die Ohnmacht der Natur", „die Begriffsbestimmungen nur abstrakt zu erhalten und die Ausführung des Besonderen äußerer Bestimmbarkeit auszusetzen". Es liegt in der Äußerlichkeit der Natur begründet, daß das Einzelne in seiner Existenz gleichgültig nebeneinander und zufällig ist. Es kann daher das zufällige empirisch Einzelne nicht „deduziert", nicht begrifflich bestimmt werden, wie man es fälschlicherweise von der Philosophie verlangt hat, und andererseits ist es schwierig, ja manchmal unmöglich, vom zufälligen empirischen Einzelnen aus zu festen Unterschieden für Klassen und Ordnungen, d. h. zu begrifflichen Bestimmungen zu gelangen.

Ihrem Innern, ihrem Begriff nach betrachtet, muß die Natur „ein System von Stufen" darstellen, „deren eine aus der anderen notwendig hervorgeht und die nächste Wahrheit derjenigen ist, aus welcher sie resultiert, aber nicht so, daß die eine aus der anderen n a t ü r l i c h erzeugt würde, sondern in der inneren, den Grund der Natur ausmachenden Idee". Es handelt sich für Hegel demnach um die dialektische Entfaltung des Begriffs, nicht um eine naturhafte Entwicklung im Sinne einer „äußerlich-wirklichen Produktion". Die Stufen der Natur sind ihm begriffliche Stufen, die in begrifflichem Verhältnis zueinander stehen und den ganzen Begriff der Natur ausmachen, es sind nicht einfach existierende Daseinsformen, die sich empirisch auseinander entwickeln. Die dialektische Entfaltung des Begriffs ist für Hegel das Wesentliche, nicht die empirisch-äußerliche Entwicklung. Es ist hier also eine ganz andere Betrachtungsweise vorhanden als etwa diejenige der naturwissenschaftlichen Entwicklungslehre.

Nicht ohne Absicht hat Hegel wohl die Stufen der Idee als Natur gekennzeichnet nach Wissenschaften, in denen sich das Begriffliche darstellt: Mechanik, Physik und Organik, nicht etwa nach den Bereichen der empirisch daseienden Natur selbst. Die Mechanik betrachtet die Idee als Natur in der Bestimmung der unendlichen Vereinzelung, dem Außereinander, die Physik betrachtet die Be-

Digitized by Google

sonderheit, die Individualität, und die Organik schließlich gelangt zu der Bestimmung der Subjektivität, des Lebens. Die begrifflichen Momente der Idee als Natur aufzuweisen und zu bestimmen, ist die Aufgabe der Naturphilosophie.

Die Mechanik betrachtet zunächst das ganz abstrakte, allgemeine Außereinander der Natur, d. h. Raum und Zeit. Raum ist „das ganz ideelle Nebeneinander, weil er das Außersichsein ist, und schlechthin kontinuierlich, weil dies Außereinander noch ganz abstrakt ist und keinen bestimmten Unterschied in sich hat". Für Hegel ist der Raum nicht wie für Kant als bloße „Form der sinnlichen Anschauung" „etwas Subjektives", so wenig wie für ihn die Kategorien bloße Verstandesformen sind, ihm ist der Raum vielmehr etwas Begriffliches, die reine Quantität, aber nicht mehr als logische Bestimmung, sondern als unmittelbar und äußerlich seiend, er ist eine bloße Form, die Abstraktion der unmittelbaren Äußerlichkeit. Die Zeit ist gleichfalls schlechthin Abstraktes, Ideelles, sie ist die „negative Einheit des Außersichseins", das Sein, das, indem es ist, nicht ist und, indem es nicht ist, ist, das angeschaute Werden. Sie ist ebensowenig wie der Raum ein bloßer Behälter, in dem alles vergeht, sie ist nur die „Abstraktion des Verzehrens". Die gesetzte Identität von Raum und Zeit, die Einheit des Hier und Jetzt ist der Ort. Das Vergehen und Sich-wiedererzeugen des Raums in Zeit und der Zeit in Raum, daß die Zeit sich räumlich als Ort, aber diese gleichgültige Räumlichkeit ebenso unmittelbar zeitlich gesetzt wird, ist die Bewegung. Erst in ihr haben Raum und Zeit Wirklichkeit, sie ist der Prozeß, das Übergehen von Raum in Zeit und umgekehrt. Die ruhende Identität, die unmittelbar identische, daseiende Einheit von Raum und Zeit aber ist die Materie. Sie ist die erste Realität, die erste reale Grenze im Raum, das daseiende Fürsichsein. Das Moment ihrer abstrakten Vereinzelung, durch das sie sich auseinanderhält, ist die Repulsion, das Moment der Aufhebung des Auseinanderseins ist die Attraktion, durch die sie kontinuierlich ist, die Totalität, deren Momente Repulsion und Attraktion sind, ist die Schwere. Die „endliche Mechanik" betrachtet die Materie als endliche, als unterschieden von der Bewegung und gibt demgemäß die Be-

Digitized by Google

stimmungen 1. der trägen Materie, 2. des Stoßes, 3. des Falls. Als allgemein und unmittelbar hat die Materie nur einen quantitativen Unterschied und erscheint in verschiedene Quanta, in Massen und Körper, besondert, die Bewegung ist ihr äußerlich, sie ist träge Materie. Die äußerliche Mitteilung der Bewegung ist der Stoß; die relativ-freie Bewegung, die als Erscheinung der Schwere dem Körper immanent ist, ist der Fall. Aber erst die Gravitation ist der wahrhafte Begriff der Körperlichkeit, und erst in einem System mehrerer Körper, wie es das System der Planeten darstellt, ist die Bewegung freie, nicht von außen herangebrachte Bewegung, ja sie hat nur in einem solchen System mehrerer, nach verschiedener Bestimmung zueinander im Verhältnis stehender Körper Sinn und Existenz: hier wird die Mechanik absolute Mechanik.

Durch die Formbestimmungen wird aber nun die Materie qualifizierte Materie, sie manifestiert sich und bestimmt durch ihre immanente Form das Räumliche aus sich der Schwere gegenüber, sie gewinnt Individualität. Mit der Individualität der Materie beschäftigt sich die Physik. Sie betrachtet 1. die allgemeine Individualität, die unmittelbaren, freien physischen Qualitäten, die als Formunterschiede beziehungslos und selbständig gegeneinander sind, 2. die besondere Individualität, die Individualität in der Differenz, die Beziehung der Form als physischer Bestimmung auf die Schwere und Bestimmung der Schwere durch sie und 3. die totale freie Individualität, die Herrin über die Formunterschiede ist. Hegel ist sich wohl bewußt, daß das Physische nicht einfach naturphilosophisch deduziert werden kann. Das Begriffliche, das die Naturphilosophie an der Physik heraushebt, ist verborgen, zeigt sich „nur als das verknüpfende Band der Notwendigkeit, während das Erscheinende begrifflos ist".[197] Da uns heute eine solche begriffliche Betrachtung fremd geworden ist und wir durch die Fortschritte der empirischen Naturwissenschaften im 19. und 20. Jahrhundert Einsichten gewonnen haben, die Hegel noch nicht haben konnte, wird uns gerade in diesem Bezirk der Naturphilosophie das Bedenkliche der apriorisch-begrifflichen Bestimmungen und der Abstand zwischen der begrifflichen Konstruktion und der empirischen Tatsachenforschung

Digitized by Google

besonders deutlich. Aber man muß doch der philosophischen Tendenz Hegels auch hier gerecht zu werden versuchen. Wie er allgemeine begriffliche Bestimmungen über die Materie überhaupt als Grundbegriff der Mechanik gibt, so will er auch Bestimmungen über die qualifizierte Materie als Grundbegriff der Physik finden, ohne schon in Abhängigkeit vom bloß Empirischen zu geraten: das Empirische soll nur zur Exemplifizierung dienen, aber kann nichts zu der philosophischen Begründung als solcher beitragen. Kant hat sich mit Problemen der metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft und des Übergangs von diesen zur Physik beschäftigt. Der nachkantische Idealismus hatte sich um eine idealistisch-metaphysische Erfassung der Natur wie des Geistes bemüht. Hegel kann seiner ganzen systematischen Einstellung gemäß nicht darauf verzichten, auch für die Natur und die Naturwissenschaften philosophisch-begriffliche Prinzipien zu suchen, wenn er auch den Unterschied zwischen dieser philosophischen Betrachtung und der gewöhnlichen empirischen Betrachtung nicht verkennt. Gewiß ist er bei seinen begrifflichen Bestimmungen in der Naturphilosophie vom empirischen Stand der Naturwissenschaften seiner Zeit und seinen Kenntnissen darüber abhängig, aber wo er empirisch Naturwissenschaftliches anführt, da handelt es sich doch hauptsächlich um die empirische Verdeutlichung der Begriffe; wenn man davon absieht und die allgemeine systematisch-philosophische Tendenz beachtet, so wird man diesen Versuch einer begrifflichen Grundlegung nicht von vornherein ablehnen, sondern auch in ihm philosophischen Geist und Sinn finden. Das philosophische Gerüst soll gleichsam bloßgelegt werden, das den Bau der Wissenschaft trägt, wenn es auch verborgen ist, und das damit auch das ideelle Gerüst der Natur ist.

Die erste qualifizierte Materie als Gegenstand einer Physik der allgemeinen Individualität ist nach Hegel die Materie als ihre reine Identität mit sich, die erste, selbst noch abstrakte Manifestation. Die empirische Existenz dieser reinen Manifestation glaubt Hegel im Licht und den Himmelskörpern finden zu können. Aber er sagt ausdrücklich: „Das immanente Philosophische ist hier wie überall die eigene Notwendigkeit der

Digitized by Google

Begriffsbestimmung, die alsdann als irgendeine natürliche Existenz aufzuzeigen ist."[198] Also das Wesentliche ist das begriffliche Moment der ersten qualifizierten Materie; ob man eine empirische Äußerung dieses Moments nun im Licht oder im Äther oder sonst wo finden kann, ist etwas Sekundäres, was nichts zur begrifflichen Bestimmung hinzufügt, sondern nur ein empirisches Aufzeigen bedeutet. Die abstrakt identische Idealität führt dialektisch-begrifflich zu ihrer Negation, zum Gegensatz, der sich in dem Gegenüber des materiellen Fürsichseins, der in sich geschlossenen Starrheit und der Auflösung, der Neutralität bekundet. Empirisch dargestellt findet Hegel die Körper des Gegensatzes in den lunarischen und kometarischen Körpern. Der Körper der individuellen Totalität aber dann, in dem „die Starrheit nur Trennung in reale Unterschiede aufgeschlossen" und die Auflösung „durch den selbstischen Einheitspunkt zusammengehalten ist", ist der Planet. Als die physisch bestimmten himmlischen Körper sind so die physischen Qualitäten unmittelbar außereinander. Werden sie bezogen auf die individuelle Einheit ihrer Totalität und nicht mehr als für sich bestehende Körper, sondern als Momente der allgemeinen Individualität betrachtet, so gelangt man zu den allgemeinen physikalischen Elementen oder Grundformen. Hegel betont, daß er damit nicht einfache Elemente im chemischen Sinn meint, daß das physikalische Element „eine reale, noch nicht zur chemischen Abstraktion verflüchtigte Materie" sei. Er sucht nach den notwendigen Gedankenbestimmungen dieser allgemeinen Grundformen und glaubt ihre empirisch existierende Darstellung in Luft, Feuer, Wasser und Erde finden zu können. Das dritte gegenüber den physisch bestimmten himmlischen Körpern und den Elementen ist der elementarische meteorologische Prozeß, der die Elemente als unselbständige Momente hat, also die höhere Einheit darstellt.

Durch den elementarischen Prozeß setzt sich die Materie als reale Individualität, als negative Einheit der außereinander seienden abstrakten Elemente. Mit der individuellen Einheit als solcher hat es nun der zweite Teil der Physik, die Physik der besonderen Individualität zu tun. Die Materie ist jetzt gesetzte Individualität, ein Zentralisieren gegen ihr Auseinander, sie

Digitized by Google

wird durch die ihr immanente Form nach dem Räumlichen bestimmt als materielle Räumlichkeit. Die Bestimmtheiten dieser individuellen Einheit der Materie sind 1. die einfache, abstrakte Spezifikation und das bloß quantitative Verhältnis, die spezifische Schwere, 2. die spezifische Weise der Beziehung materieller Teile, die Kohäsion, 3. der Wechsel der ideell einander aufhebenden Bestimmungen, das innere Erzittern des Körpers in ihm selbst, der Klang, 4. das reelle Aufheben von Schwere und Kohäsion, das Sichwiederherstellen der Materie in ihre Formlosigkeit, die Wärme.

Die Physik der besonderen Individualität betrachtete die endliche, in ihre Besonderheiten auseinanderfallende Individualität. Wird nun die Totalität des Begriffs gesetzt, so werden diese Besonderheiten von innen heraus entwickelte Momente der totalen Individualität. Der dritte Teil der Physik ist die Physik der totalen Individualität. Der Körper als totale Individualität ist 1. ruhende Totalität, Form des räumlichen Zusammenseins des Materiellen oder unmittelbare Gestalt, die den Körper nach außen wie nach innen organisiert. Der noch nicht zur Ruhe gekommene Trieb der Gestaltung oder die gestaltende Form als Trieb äußert sich nach Hegel im Magnetismus. Ihre Realisierung erhält die Gestalt in der Form des Kristalls. Die totale Individualität bestimmt sich 2. zum Unterschied, zu den besonderen Formen der körperlichen Totalität. Die bestimmten physikalischen Eigenschaften erscheinen als Manifestationen der individuellen Gestalt. Und zwar ergibt sich zunächst eine Besonderung der individuellen Gestalt durch ihr Verhältnis zu der abstrakten physischen Identität, d. h. empirisch dem Licht, wodurch die Farbe als Eigenschaft hervortritt (Hegel zeigt sich hier als Anhänger der Goetheschen Farbenlehre); es ergeben sich dann durch das Verhältnis des individuellen Körpers zu den allgemeinen Elementen die Besonderheiten von Geruch und Geschmack, und schließlich, wenn individuelle Körper als gestaltete Ganze untereinander in Verhältnis gesetzt werden, zeigt sich die Besonderheit in physikalischer Spannung, wie sie im Verhältnis der Elektrizität empirisch in Erscheinung tritt. Die totale Individualität findet nun 3. ihre Realisierung, indem die ganze Körperlichkeit in die Spannung und in

Digitized by Google

den Prozeß eingeht, indem sie zu einem existierenden Prozeß wird, der die Momente der besonderen Eigenschaften an sich hat, sie wird der chemische Prozeß. Die Gestalt geht jetzt als existierend aus dem Prozeß hervor, der die Bestimmung hat, das Unterschiedene identisch zu setzen, es zu indifferenzieren und das Identische zu differenzieren, es zu begeisten und zu scheiden. Der chemische Prozeß ist nach Hegel die Einheit von Magnetismus und Elektrizität. Die allgemeine Natur des chemischen Prozesses zeigt sich einmal im Vereinen und dann im Scheiden, und zwar handelt es sich beidemal entweder um den allgemeinen Prozeß der Elemente, denen die besonderen Körper angehören, oder um den Prozeß der besonderen konkreten Körper selbst. Im chemischen Prozeß wird der individuelle Körper in seiner Unmittelbarkeit sowohl aufgehoben als hervorgehoben, er ist eine Vorstufe des organischen Lebens. Aber die Momente sind hier noch äußerliche Bedingungen, „das sich Scheidende zerfällt in gegeneinander gleichgültige Produkte, das Feuer und die Begeistung erlischt im Neutralen und facht sich in diesem nicht von selbst wieder an". „Der Anfang und das Ende des Prozesses sind voneinander verschieden; dies macht seine Endlichkeit aus, welche ihn vom Leben abhält und unterscheidet."[199] Der unendliche, sich selbst anfachende und unterhaltende Prozeß ist der Organismus. Durch den Begriff des chemischen Prozesses, in dem die unorganische Natur sich selbst vernichtet, ergibt sich der Übergang zur höheren Sphäre des Organismus.

Über Mechanik und Physik erhebt sich als dritte Stufe der Naturphilosophie die Organik oder organische Physik, wo die Idee als zur unmittelbaren Existenz gekommen, als Leben betrachtet wird. Das Leben ist die Vereinigung von Gegensätzen, in ihm ist „Inneres und Äußeres, Ursache und Wirkung, Zweck und Mittel, Subjektivität und Objektivität usw." ein und dasselbe. Das allgemeine Bild des Lebens ist zunächst die geologische Natur, die noch nicht als Lebendiges existiert, aber als allgemeines System der individuellen Körper die Gestalt des Organismus hat. Die Glieder dieses Organismus enthalten nicht den Lebensprozeß in sich, sie machen in der Totalität des Erdkörpers ein äußerliches System aus, „dessen Gebilde die Entfaltung einer zu-

Digitized by Google

grunde liegenden Idee darstellen, dessen Bildungsprozeß aber ein vergangener ist". Die Erde ist ein totliegender Organismus, ist nur Grund und Boden des Lebens. Der belebte Organismus, die an ihr selbst sich gliedernde Subjektivität tritt in der vegetabilischen Natur hervor. Bei der Pflanze ist die Individualität noch nicht zur Subjektivität befreit, die Glieder des Ganzen sind da für sich bestehende Teile und selbst Individuen, der Prozeß der Gestaltung des einzelnen Individuums fällt mit dem Gattungsprozeß zusammen und ist ein fortwährendes Produzieren neuer Individuen. Erst beim tierischen Organismus stimmt die äußere Gestaltung mit dem Begriff überein, existiert die Subjektivität als die durchdringende Einheit des Ganzen und sind die Teile wesentlich Glieder. Der Organismus erhält da „in seinem Prozeß nach außen die selbstische Einheit in sich". In der Empfindung bekundet sich beim Tier das Allgemeine der Subjektivität, die anderen für den tierischen Organismus charakteristischen Eigenschaften sind nur Folgen der Empfindung. Der tierische Organismus ist Selbstzweck, er ist die Idee als Realität und enthält die Momente des Begriffs. Er ist „als lebendige Allgemeinheit der Begriff, welcher sich durch seine drei Bestimmungen als Schlüsse verläuft, deren jeder an sich dieselbe Totalität der substanziellen Einheit und zugleich nach der Formbestimmung das Übergehen in die anderen ist: so daß aus diesem Prozesse sich die Totalität als existierend resultiert". Das Lebendige ist und erhält sich gerade in diesem Prozeß seiner Selbstreproduktion: „es ist nur, indem es sich zu dem macht, was es ist, es ist vorausgehender Zweck, der selbst nur das Resultat ist." Die drei Momente des Begriffs des tierischen Organismus stellen sich als konkrete Elemente dar: 1. in der Gestalt als der individuellen Idee, „die in ihrem Prozesse sich nur auf sich selbst bezieht und innerhalb ihrer selbst sich mit sich zusammenschließt", 2. in der Assimilation als der Idee, „die sich zu ihrem Andern, ihrer unorganischen Natur, verhält und sie ideell in sich setzt", 3. im Gattungsprozeß als der Idee, die sich zum Andern, das selbst lebendiges Individuum ist, und damit im Andern zu sich selbst verhält. Die konkreten Momente der Gestalt, durch die der tierische Organismus als Ganzes nur in Beziehung auf sich selbst ist,

Digitized by Google

sind nach Hegel Sensibilität, Irritabilität und Reproduktion. Als lebendig ist die Gestalt wesentlich Prozeß, und zwar der Gestaltungsprozeß innerhalb ihrer selbst, durch den jedes Glied wechselseitig Zweck und Mittel ist und dessen Resultat das einfache, unmittelbare Selbstgefühl ist. In der Assimilation setzt sich der Organismus der anorganischen Natur gegenüber und macht sich das Äußerliche zu eigen, identifiziert es mit sich. Durch dieses Verhältnis zur äußeren Natur gibt sich der tierische Organismus Wahrheit als einzelnes Individuum. Der Begriff, mit sich selbst zusammengegangen, bestimmt sich als konkretes Allgemeines, als Gattung, die „in ansichseiender einfacher Einheit mit der Einzelheit des Subjekts ist". Der Gattungsprozeß bedeutet aber den Untergang, den Tod des lebendigen Individuums; indem das Einzelne stirbt, kommt die Gattung zu sich selber. Das Individuum hebt seine Unangemessenheit zur Allgemeinheit auf, indem es der Allgemeinheit seine Einzelheit einbildet, aber diese Identität mit dem Allgemeinen ist der Tod des Natürlichen. Das letzte Außersichsein der Natur hebt sich auf, der in ihr nur an sich seiende Begriff wird für sich, die Natur geht in die Subjektivität über, deren Objektivität die konkrete Allgemeinheit ist, der Begriff gewinnt die ihm entsprechende Realität zu seinem Dasein, er wird G e i s t. Im Lebendigen hat die Natur sich vollendet, sie schlägt in ein Höheres um, sie wird ein Anderes, um sich als Idee wiederzuerkennen und sich mit sich zu versöhnen. Der Begriff der Naturphilosophie ist die „Befreiung von der Natur und ihrer Notwendigkeit"[200].

Digitized by Google

VII. DIE PHILOSOPHIE DES GEISTES

Die Logik bildet die Grundlage des Hegelschen Systems, die Philosophie des Geistes ist seine Krönung. Im Geist findet die Idee ihre Vollendung, wird das Vernünftige konkret. Das ist gerade die idealistische Grundüberzeugung, daß sich über der Natur das höhere Reich des Geistes erhebt. Es ist Hegels großes Verdienst, daß er die philosophischen Fragen nach Wesen und Formen des Geistes in ihrer tiefen Bedeutung erfaßt hat, daß er mit seiner Geistesphilosophie nicht nur eine Metaphysik des Geistes geliefert, sondern eine umfassende Kulturphilosophie geschaffen und philosophische Grundlagen der Geisteswissenschaften gelegt hat. Eine starke Wirkung auf die Entwicklung der Einzelwissenschaften wie auf die Gestaltung der Lebens- und Weltanschauung in der Folgezeit hat diese imposante Philosophie des Geistes ausgeübt. Bis in die Gegenwart hinein haben sich Hegels Gedanken auf diesem Gebiet in der oder jener Modifikation als fruchtbar erwiesen. Bei Kant hatten Mathematik und Naturwissenschaften stark im Vordergrund gestanden, die Mathematik war ihm das Muster exakter Erkenntnis überhaupt. Newtons mechanistische Naturlehre hatte den jungen Kant zu kosmologischen Theorien angeregt, und in der Erkenntniskritik suchte Kant durch eine „dem Naturforscher nachgeahmte Methode" der dogmatisch-metaphysischen Betrachtungsweise ein Ende zu bereiten. Die Kritik der Urteilskraft eröffnet neue Perspektiven, Probleme des Lebens und der Kultur treten jetzt hervor, aber es ist charakteristisch, daß hierbei noch die Frage des Verhältnisses von mechanistischer und teleologischer Naturbetrachtung grundlegende Bedeutung besitzt. Bei Fichte werden Fragen nach dem Eigenwert des geschichtlichen geistigen Lebens in geschichtsphilosophischer, staats- und kulturphilosophischer Hinsicht wichtig, bei Schelling rückt die Kunstphilosophie in den Vordergrund: Probleme des Geistes und der Geisteswis-

Digitized by Google

senschaften verlangen da Beantwortung. Aber gerade angesichts der exakten erkenntnistheoretischen Ausgestaltung der Naturwissenschaften mußte sich das Bedürfnis nach einer Logik des Geistes und einer Systematik der Formen des Geisteslebens und seiner Wissenschaften geltend machen. Hegel war es nun, der die weitreichenden systematischen Probleme einer Philosophie des Geistes und der Kultur in ihrer Wichtigkeit erkannte und in das Ganze seiner Philosophie einordnete. Die ausgeführte Geistesphilosophie erst gibt die Rechtfertigung des Idealismus.

Daß das Absolute Geist ist, kann nur durch eine Geistesphilosophie erwiesen werden. Für einen naturalistischen Positivismus stellen die Naturdinge die einzige gegebene Wirklichkeit dar, der das anerkennende Subjekt im Grunde fremd gegenübersteht, die es nur irgendwie in einem Abbild zu erfassen vermag. Eine metaphysische Hypostasierung von transzendenten Wesenheiten vermag die Schwierigkeit, die sich dabei für das Verhältnis der Erkenntnis und ihres Gegenstandes ergibt, nicht zu beseitigen. Kant hatte eine Lösung durch seine „veränderte Methode der Denkungsart" herbeizuführen gesucht, wonach wir „von den Dingen nur das a priori erkennen, was wir selbst in sie legen", und der Verstand der Natur seine Gesetze gleichsam vorschreibt. Für den nachkantischen Idealismus war diese Lösung nicht genügend, denn dabei schien das erkennende Subjekt als alleinmaßgebend hingestellt, und der Gegenstand schien zu entfliehen, wenn er bei der Beschränkung des Wissens auf die Erscheinungswelt nur als Erscheinung, nicht als Ding an sich erfaßt werden konnte. Eine engere, wesenhafte Verbindung von Erkenntnis und Gegenstand hielt man für erforderlich. Im Geist und in den Gebilden des Geisteslebens konnte man ein Ineinander von Erkenntnissubjekt und Gegenstand zu finden glauben: nicht ein fremder Gegenstand schien da dem erkennenden Subjekt gegenüberzutreten, sondern der Gegenstand bekundete sich selbst als Produkt des Geistes, der Geist betätigte sich in der Erzeugung des Gegenstandes und barg in sich objektiven Gehalt; eine Einheit schien da vorhanden zu sein, die über eine abstrakte Gegenüberstellung von Subjekt und Objekt sich erhob. Zwischen Subjekt und Objekt be-

Digitized by Google

stünde dann eine Übereinstimmung, nicht dadurch, daß das gegebene Objekt im Subjekt abgebildet würde, auch nicht dadurch, daß das Subjekt seine Formen dem Objekt unterlegte, sondern dadurch, daß eine unmittelbare Identität von Subjekt und Objekt zugrunde läge, daß dieselbe Wesensgesetzlichkeit sich in beiden zeigte, und die Einheit, nicht die Trennung der Seiten das Wahre sei. Gebilde des Geisteslebens sind Erzeugnisse von Subjekten und doch mehr als das, sie haben eine objektive, überindividuelle Bedeutung, das Subjektive ist nicht bloß Subjektives, sondern ist begründet in objektiver Gesetzmäßigkeit. Der geistige Begriff ist Einheit von Subjektivem und Objektivem, ist konkrete Allgemeinheit, die den Gegensatz eines bloß Einzelnen und eines abstrakt Allgemeinen überwunden hat. Das immanente Fortschreiten der Bestimmungen im Begriff ist daher zu betrachten, nicht ein Hinüber und Herüber von der einen abstrakten Seite zur anderen. In der Selbstbewegung des Begriffs, der dialektischen Bewegung treten die begrifflichen Momente hervor. Diese Dialektik ist „nicht äußeres Tun eines subjektiven Denkens, sondern die eigene Seele des Inhalts, die organisch ihre Zweige und Früchte heraustreibt". Etwas vernünftig betrachten heißt nach Hegel „nicht an den Gegenstand von außen her eine Vernunft hinzubringen und ihn dadurch bearbeiten, sondern der Gegenstand ist für sich selbst vernünftig; hier ist es der Geist in seiner Freiheit, die höchste Spitze der selbstbewußten Vernunft, die sich Wirklichkeit gibt und als existierende Welt erzeugt; die Wissenschaft hat nur das Geschäft, diese eigene Arbeit der Vernunft der Sache zum Bewußtsein zu bringen".[201] Die Vernunft hat damit die Versöhnung mit der Wirklichkeit vollzogen, und die Idee ist nichts Abstraktes, sondern das wahrhaft Wirkliche selbst. So kann Hegel das Wort aussprechen: „Was vernünftig ist, das ist wirklich, und was wirklich ist, das ist vernünftig."

In der Wirklichkeit des Geistes findet das Vernünftige seine adäquate Form, hier sind Begriff und Gegenstand eins geworden. „Das Absolute ist der Geist", das ist nach Hegel die höchste Definition des Absoluten. „Diese Definition zu finden und ihren Sinn und Inhalt zu begreifen, dies, kann man sagen, war die absolute Tendenz aller Bildung und Philosophie; auf diesen Punkt hat sich alle

Digitized by Google

Religion und Wissenschaft gedrängt: aus diesem Drang allein ist die Weltgeschichte zu begreifen."[202] Der Geist ist nicht die einfache, abstrakte Form der logischen Idee, sondern die konkreteste und entwickeltste. Die logische Idee und die äußere Natur sind Voraussetzungen für den wirklichen Geist, und der Geist enthält deren Wahrheit und Verwirklichung. In der Selbsterkenntnis wird das Wahrhafte an und für sich, das Wesen selbst als Geist erfaßt. Die fundamentale Bedeutung der Selbsterkenntnis tritt damit hervor. Nicht um eine Erkenntnis einzelner Fähigkeiten des Selbsts handelt es sich dabei für Hegel, sondern um die Erfassung des wahren Wesens, des Substanziellen. Die Selbsterkenntnis ist der Punkt, von dem aus der Zugang zum Wahren, zum Absoluten, zur Vernunft gewonnen wird: das ist die Überzeugung des Idealismus von Descartes, ja von Platon bis zu Hegel hin. Hegels Idealismus ist ein objektiv-logischer Idealismus, ein Idealismus des Geistes. In der Selbsterkenntnis muß sich nicht etwas bloß subjektiv Gedachtes, sondern das objektiv Wahre bekunden; so ist der Begriff objektiver Begriff, so ist die Übereinstimmung von Denken und Sein möglich. Das Reich des Geistes beruht auf immanenter, objektiver Entfaltung der Vernunft, die zugleich das wahre Sein ist. Auch in der Natur ebenso wie in der logischen Idee steckt bereits diese Vernunft, aber da ist sie noch nicht zu konkreter Verwirklichung gelangt, da sind Begriff und Sein noch getrennt. Erst im Gebiet des Geistes zeigt sich die immanente Entfaltung des Begriffs derart, daß die Bestimmungen und Stufen des Geistes „wesentlich nur als Momente, Zustände, Bestimmungen an den höheren Entwicklungsstufen" sind. Der Geist ist „nicht irgendeine Bestimmtheit oder Inhalt, dessen Äußerung und Äußerlichkeit nur davon unterschiedene Form wäre, so daß er nicht etwas offenbart, sondern seine Bestimmtheit und Inhalt ist dieses Offenbaren selbst", ist freies Erschaffen seines Seins im Begriff[203]. Er ist die zu ihrem Fürsichsein gelangte Idee, deren Objekt wie deren Subjekt der Begriff ist.

Daß das Reich des Geistes und der Kultur ein zusammenhängendes Ganzes ist, das eine eigene gegenständliche Struktur besitzt, das hat Hegel erkannt. Nicht etwa nur das Gebiet der Wissenschaft kommt dabei in Frage,

Digitized by Google

sondern das ganze große Gegenstandsgebiet eines Wertreiches, das sich über der Natur aufbaut. Der Geist ist die gegenständliche Form, die hier ihre Verwirklichung findet. Probleme der Logik und Systematik des Geistes sind es, die Hegel zu lösen sucht. Der Geist ist nicht ein bloßes Anhängsel der Natur und kein bloßer Überbau, sondern er ist die Wahrheit der Natur selbst, er ist das Absolute, das sich gerade in dieser Gestalt entfalten muß. Die Struktur des Geistes erst lehrt das Absolute in seiner dialektischen Entwicklung voll erkennen. Die Geistesphilosophie bietet die Rechtfertigung und Vollendung der Logik und der Naturphilosophie, in ihr erst wird der Idealismus zum philosophischen System gestaltet. Nicht bloße Erkenntnistheorie im Sinne des Kritizismus genügt hier, sondern eine systematische Strukturlehre wird gefordert, in der der philosophische Systemgedanke seine Erfüllung findet. Eben durch die Geistesphilosophie ist Hegel nicht mehr nur Vertreter eines Kantischen Kritizismus, sondern der Systematiker des objektiven Idealismus. Und in der Geistesphilosophie erwächst für Hegel die neue Metaphysik. Diese neue Metaphysik unterscheidet sich von der früheren nicht nur dadurch, daß sie erkenntnistheoretisch nicht mehr auf einem Dogmatismus, sondern auf einem Kritizismus beruht, sondern noch weiter dadurch, daß sie in der systematischen Geistesphilosophie eine breite und feste Grundlage hat, ja daß sie wesentlich Geistesphilosophie ist, denn das Absolute ist der Geist.

Wenn man die Bedeutung der Geistesphilosophie im Ganzen der Hegelschen Philosophie erkennt, lernt man auch die Stellung der Phänomenologie, die ja ein Stück Geistesphilosophie ist, richtig beurteilen und kann verstehen, weshalb Hegel der Darstellung seines Systems die „Phänomenologie" vorausgeschickt hat. Da das Absolute der Geist ist und in der Selbsterkenntnis das wahre Wesen erfaßt wird, kann im Bewußtsein und seinen Formen der Weg zum Geist hin gefunden werden. Das Bewußtsein ist noch nicht das gegenständliche Reich des Geistes selbst, aber zwischen der Struktur des Bewußtseins und der Struktur der Welt des Geistes muß eine Entsprechung bestehen, und vom Bewußtsein aus muß der Geist gestaltet werden. In der Geistesphilosophie aber handelt es sich nicht mehr nur um Formen und Gestalten des Bewußt-

Digitized by Google

seins, sondern um die objektiv-logischen Momente des Geistes und um ihre dialektische Entwicklung.

A. DER SUBJEKTIVE GEIST

Der Geist ist zunächst in der Form der Beziehung auf sich selbst, der Geist, der in seiner Idealität sich entwikkelt, er ist als solcher subjektiver Geist. Zweitens aber ist er objektiver Geist, indem er sich in der Form der Realität als einer von ihm hervorzubringenden und hervorgebrachten Welt entwickelt. Und drittens ist er absoluter Geist, indem er die Einheit seiner Objektivität und seiner Idealität in sich birgt und ewig hervorbringt. Es sind das nicht empirische Stufen, sondern logisch-dialektische Momente: der Geist ist seinem Begriff nach zuerst Idee in der Form der Freiheit entwickelter, noch nicht gegenständlicher Begriffe, er ist dann objektiv gesetzte Welt und er ist schließlich der absolute Prozeß selbst, der die Momente in sich enthält. Die verschiedenen Stufen des Geistes sind Stufen seiner Befreiung, „in deren absoluter Wahrheit das Vorfinden einer Welt als einer vorausgesetzten, das Erzeugen derselben als einer von ihm gesetzten und die Befreiung von ihr und in ihr eins und dasselbe sind“[204], denn all das gehört zu seinem dialektischen Prozeß. Im Wesen des Geistes liegt gerade dieser Prozeßcharakter: in ihm ist nichts Festes, Starres, sondern dialektische Bewegung, er setzt sich als endlich und hebt doch die Endlichkeit in sich auf, er ist ebensosehr unendlich als endlich, er setzt Schranken und befreit sich von diesen, wird wahrhaft unendlich, er bildet und erzieht sich in seinem Begriff.

1. ANTHROPOLOGIE

Der subjektive Geist stellt sich unmittelbar als Seele oder Naturgeist dar, wie ihn die Anthropologie zum Gegenstand nimmt. Er ist weiter vermittelter, in sich reflektierter Geist oder Bewußtsein, womit sich die Phänomenologie des Geistes beschäftigt. Und er ist drittens der sich in sich bestimmende Geist, Subjekt für sich, und als solcher Gegenstand der Psychologie. Diese Stufen des subjektiven Geistes sollen nicht bloß empirisch-psychologisch aufzuweisende Gestaltungen sein, sondern notwendige

Digitized by Google

Momente der dialektischen Entwicklung des Begriffs des Geistes: der Geist in abstrakter Allgemeinheit ist Seele, in der Besonderung ist er Bewußtsein, und in der Einzelheit ist er Subjekt für sich. Die gewöhnliche empirisch-psychologische Betrachtungsweise gibt nach Hegel nur erzählungsweise an, „was der Geist oder die Seele ist, was ihr geschieht, was sie tut, — so daß die Seele als fertiges Subjekt vorausgesetzt ist, an dem dergleichen Bestimmungen nur als Äußerungen zum Vorschein kommen"[205], hier aber handelt es sich um die logisch-dialektischen Momente, in denen der Begriff des Geistes sich stufenweise entwickelt.

Der subjektive Geist in einfacher Allgemeinheit als Seele, also als Gegenstand der Anthropologie, ist noch unentfaltet, passiv, steht auch noch zu der Natur in wesentlicher Beziehung, ja er ist die gewordene Wahrheit der Natur, ihr ideelles Leben. Die Natur führt ja von der Idee des Lebens, wie sie im tierischen Organismus erscheint, zum Geist, indem das Außersichsein der Natur aufgehoben wird. Die materielle Natur ist für Hegel nichts Festes, sondern sie hebt ihrem Begriff nach sich selbst auf, sie findet ihre Wahrheit im Immateriellen: notwendige logische Momente des Prozesses sind nicht starre Gegensätze. So ist für Hegel auch der Gegensatz von Körper und Seele nicht ein starrer, unüberwindlicher Dualismus, sondern beide sind Momente des dialektischen Prozesses. Wie überall, so lehnt Hegel auch hier eine Verfestigung der Begriffe ab. Weder darf die Materie als das Wahre angesehen, noch darf der Geist als ein Ding vorgestellt werden. Der immaterielle Geist ist vielmehr die Wahrheit der Materie, in ihm ist das Außersichsein zur subjektiven Idealität des Begriffs verflüchtigt; aber der Geist ist auch kein ruhendes Ding mit festen Eigenschaften, wie ihn die spiritualistische Metaphysik auffaßte, denn in seiner Idealität werden gerade alle festen Bestimmungen aufgehoben. Die Formen der Seele oder des Naturgeistes sind 1. die unmittelbar seiende, natürliche Seele, 2. die fühlende Seele, die innerliche Individualität im Verhältnis zu ihrem unmittelbaren Sein, und 3. die wirkliche Seele als Identität des Innern und des Äußern.

Die natürliche Seele bekundet sich zunächst in

Digitized by Google

natürlichen Qualitäten. Der Geist lebt ein Naturleben mit, das allgemeine planetarische Leben, den Unterschied im Klima, den Wechsel der Jahreszeiten, der Tageszeiten usw. Keineswegs will Hegel damit eine Weltseele als Subjekt statuieren, vielmehr betont er, daß die Seele ihre wirkliche Wahrheit nur als Einzelheit hat, er weist darauf hin, wie das allgemeine Naturleben den Untergrund bildet, auf dem Seelisches sich erhebt, wie Zusammenhänge zwischen der Natur und der Seele bestehen, die in Stimmungen usw. zum Ausdruck kommen. Das Tier hängt noch stark von diesen Beziehungen auf die Natur, dem Mitleben mit der Natur ab, beim Menschen haben sie eine untergeordnete Bedeutung, und je mehr der Zustand des Menschen „auf freie geistige Grundlage" gestellt ist, um so unwesentlicher werden sie. Zu diesen allgemeinen planetarischen Einflüssen kommen dann besondere (partikuläre), die für die Bildung von „Lokalgeistern" wichtig sind: Rassenunterschiede und nationale Unterschiede, die sich auf Lebensart, körperliche Bildung wie auf den intelligenten und den sittlichen Charakter der Völker beziehen. Auch da will Hegel keineswegs einer Hypostasierung irgendwelcher substanzieller „Geister" das Wort reden, er hebt nur die typischen, psychologisch zu fassenden Charakteristika hervor. Probleme der Völkerpsychologie werden hier angedeutet. Die natürlichen Qualitäten sind nun weiter nicht bloß allgemeine und partikuläre, sondern auch individuelle. Die Seele in ihrer Naturbestimmtheit als individuelles Subjekt ist zu betrachten: Unterschiede des Temperaments, des Talents, des Charakters, der Physiognomie und anderer Dispositionen und Idiosynkrasien von Familien oder den einzelnen Individuen sind dabei zu berücksichtigen. Also auch Fragen einer differentiellen Psychologie oder Anthropologie zieht Hegel bereits in Betracht. In der individuellen natürlichen Seele werden die natürlichen Qualitäten zu natürlichen Veränderungen, es bekunden sich die Unterschiede als physische und geistige Veränderungen und Entwicklungsmomente des Subjekts. Solche Unterschiede sind diejenigen der Altersstufen, des Geschlechtsverhältnisses und der Zustände des Schlafes und des Wachens. Bemerkenswert ist, was Hegel bei der Erörterung des Unterschieds von Schlaf und Wachen gegen die Asso-

Digitized by Google

ziationspsychologie einwendet. Die Welt des verständigen Bewußtseins ist ihm „ganz etwas anderes als ein Gemälde von bloßen Vorstellungen und Bildern". Nicht eine bloß äußerliche Verbindung besteht im wachen Bewußtsein, sondern es ist da ein konkreter Zusammenhang von jedem Teil mit allen anderen Teilen des Komplexes vorhanden, das Wachen ist das konkrete Bewußtsein der „gegenseitigen Bestätigung jedes einzelnen Momentes seines Inhalts durch alle übrigen des Gemäldes der Anschauung", zur Subjektivität der Vorstellungen kommt da die Objektivität, die sich aus dem Bestimmtsein durch Kategorien ergibt. Der Schlaf aber ist nicht nur die negative Ruhe von der Tätigkeit des Geistes, sondern auch die „Rückkehr aus der Welt der Bestimmtheiten, aus der Zerstreuung und dem Festwerden in den Einzelheiten in das allgemeine Wesen der Subjektivität, welches die Substanz jener Bestimmtheiten und deren absolute Macht ist".[206] Der Schlaf ist der Zustand des unmittelbaren Seins, das Wachen der Zustand des Fürsichseins der Seele. Sofern die Seele nun diesen Gegensatz aufhebt, die konkrete Einheit dieser Bestimmungen des Seins und des Fürsichseins darstellt, ist sie empfindende Seele, die ihre Subjektivität in dem Mannigfaltigen geltend macht. In der Empfindung schließt die Seele sich mit sich selbst zusammen, reflektiert sich aus dem Anderen in sich. Alle Bestimmtheit ist bei der Empfindung noch unmittelbar, gehört der natürlichen Eigenheit der Individualität an, Empfindung ist die „Form des dumpfen Webens des Geistes in seiner bewußt- und verstandlosen Individualität". Hegel stimmt in gewisser Hinsicht der empirisch-sensualistischen Lehre zu: „Alles ist in der Empfindung." Allerdings habe alles, was im geistigen Bewußtsein und in der Vernunft hervortrete, seine Quelle und seinen Ursprung in der Empfindung, sofern Quelle und Ursprung nichts anderes bedeutet „als die erste unmittelbarste Weise, in der etwas erscheint". Empfindung ist also wohl das Elementarste, Naturhafte, aber darum doch nicht das dem Wert nach Eigenste und Höchste. Beim Empfinden betont Hegel sowohl die physische als die psychische Seite. Empfinden ist ihm „das gesunde Mitleben des individuellen Geistes in seiner Leiblichkeit". Es kann dabei einmal von Bestimmungen der Leiblichkeit

Digitized by Google

(der Sinne) ausgegangen werden, die innerlich gemacht werden, es können aber auch dem Geist angehörige Bestimmtheiten verleiblicht werden. Zu der ersten Gruppe gehören die Sinnesempfindungen, zur zweiten besonders die Affekte. Hegel wünscht sogar die besondere Wissenschaft „einer psychischen Physiologie", die das System des inneren Empfindens in seiner Verleiblichung betrachtete. Zusammenhänge zwischen seelischen Erregungen und Vorgängen im Blut, in den Nerven usw., zwischen Denken und Gehirn, zwischen dem Seelischen und den Äußerungen des Sprechens, Lachens, Seufzens, Weinens usw. wären zu untersuchen.

Das Empfinden führt über die natürliche Seele hinaus zur fühlenden Seele, die nicht mehr bloß natürliche, sondern innerliche Individualität ist. Während bei der Empfindung die Seite der Passivität betont wird, tritt im Gefühl die Subjektivität als solche, als einfache Innerlichkeit hervor. Die Seele ist in dem Leiblichen „einfache allgegenwärtige Einheit", alles, was zur Leiblichkeit gehört, wird in der fühlenden Seele zur Idealität als der Wahrheit der natürlichen Mannigfaltigkeit reduziert. Die Seele ist als individuelle Seele Monade, sie selbst „ist die gesetzte Totalität ihrer besonderen Welt, so daß diese in sie eingeschlossen, ihre Erfüllung ist, gegen die sie sich nur wie zu sich selbst verhält".[207] Die fühlende Seele in ihrer Unmittelbarkeit ist noch im Durchträumen und Ahnen ihrer individuellen Welt befangen, sie verhält sich noch passiv, wird widerstandslos bestimmt durch die selbstische Individualität, die ein von ihr verschiedenes Subjekt, auch ein anderes Individuum sein kann. Unmittelbare Beziehungen, die einen magischen Charakter haben, bestehen da, so beim Träumen, beim Verhältnis der Mutter zum Kind im Mutterleib, beim Verhalten unseres bewußten Lebens zu dem unbewußten inneren Leben, zu unserem Genius. Tritt das Gefühlsleben als Zustand des selbstbewußten Menschen in Gegensatz zu dem besonnenen, verständigen Bewußtsein, so ergeben sich Erscheinungen, die ans Krankhafte grenzen, wie „magnetischer Somnambulismus". Auch Zustände wie Schlafwandeln, Katalepsie, Pubertäts- und Schwangerschaftserscheinungen, Veitstanz, Zustände des herannahenden Todes gehören hierher, weiter das unmittelbare Wissen

Digitized by Google

von Metall- und Wasserfühlern, Hellsehen, Visionen, animalischer Magnetismus usw. Es ist bemerkenswert, wie Hegel diese Erscheinungen vorurteilslos und doch kritisch zu würdigen sucht. Er fordert, daß die in sich so mannigfaltigen und voneinander so sehr verschiedenen Erscheinungen unter ihre allgemeinen Gesichtspunkte gebracht werden, er weiß wohl, daß dabei vor allem das Faktische der Bewährung bedürftig scheinen könnte, aber er wendet sich auch gegen diejenigen, die sich die Betrachtung höchst leicht machen, indem sie die Erzählungen „kurzweg für Täuschung und Betrug ausgeben und in ihrem apriorischen Verstande so fest sind, daß nicht nur gegen denselben alle Beglaubigung nichts vermag, sondern daß sie auch schon das geleugnet haben, was sie mit eignen Augen gesehen".[208] Er ist jedoch fern von der Überschätzung eines vermittlungslosen Fühlens ohne direkte Hilfe der Sinne. Diese Gefühlsform ist nicht etwas Höheres als der wollende und denkende freie Geist, sie bedeutet für das Individuum vielmehr das „Aufgeben seiner Existenz als bei sich selbst seiender Geistigkeit". Im Somnambulismus tritt „nur der Kreis der individuell bestimmten Welt, partikulären Interessen und beschränkten Verhältnisse ins Bewußtsein". Wissenschaftliche Erkenntnisse dagegen oder philosophische Begriffe und allgemeine Wahrheiten erfordern einen anderen Boden, „nämlich das zum freien Bewußtsein aus der Dumpfheit des fühlenden Lebens entwickelte Denken"; daher ist es töricht, „Offenbarungen über Ideen vom somnambulen Zustand zu erwarten". Es ist wohl die Möglichkeit eines unvermittelten Schauens und Wissens zuzugeben, das nicht an die Reihen der vermittelnden Bedingungen gebunden ist, die das besonnene Bewußtsein durchläuft; in diesem Wissen kann „derselbe Inhalt, der als verständige Wirklichkeit objektiv für das gesunde Bewußtsein ist und um den zu wissen es als besonnenes der verständigen Vermittlung in ihrer ganzen realen Ausbreitung bedarf, in dieser Immanenz unmittelbar von ihm gewußt, geschaut werden". Aber ein solches Hellsehen ist, „weil in seiner Trübheit der Inhalt nicht als verständiger Zusammenhang ausgelegt ist, aller eigenen Zufälligkeit des Fühlens, Einbildens usw. preisgegeben, außerdem daß in sein Schauen fremde Vorstellungen eintreten". Darum ist es

Digitized by Google

nicht „auszumachen, ob dessen, was die Hellsehenden richtig schauen, mehr ist, oder dessen, in dem sie sich täuschen". Über die Stufe des unmittelbaren Fühlens führt hinaus das Selbstgefühl, in welchem die fühlende Totalität sich in sich selbst unterscheidet, das Subjekt die Bestimmungen als seine Gefühle in sich setzt. Das erfüllte Selbst des verständigen Bewußtseins ist „das Subjekt als in sich konsequentes, nach seiner individuellen Stellung und dem Zusammenhange mit der äußeren, ebenso innerhalb ihrer geordneten Welt sich ordnendes und haltendes Bewußtsein". Gerät aber das Subjekt in Widerspruch zwischen der in seinem Bewußtsein systematisierten Totalität und der besonderen darin „nicht flüssigen und nicht ein- und untergeordneten Bestimmtheit", so ergeben sich Erscheinungen der Verrücktheit, eine Zerrüttung des Geistes tritt ein. Ausdrücklich betont Hegel im Hinblick auf die psychische Behandlung von Geisteskranken, daß die Verrücktheit „nicht abstrakter Verlust der Vernunft weder nach der Seite der Intelligenz noch des Willens und seiner Zurechnungsfähigkeit, sondern nur Verrücktheit, nur Widerspruch in der noch vorhandenen Vernunft" sei. Das Selbstgefühl ist noch in die Besonderheit der Gefühle versenkt, ist nicht unterschieden von ihnen. Wird das Selbst als für sich seiendes allgemeines Sein von dem Besonderen der Gefühle unterschieden, die dann seiende Bestimmtheiten an der Seele sind, so ist es als allgemeine durchdringende Seele Gewohnheit. Auch die Gewohnheit ist noch unmittelbares Sein der Seele, sie ist eine „zweite Natur", „eine von der Seele gesetzte Unmittelbarkeit, eine Ein- und Durchbildung der Leiblichkeit, die den Gefühlsbestimmungen als solchen und den Vorstellungs-Willens-Bestimmtheiten als verleiblichten zukommt". Die Gewohnheit, die etwas Anthropologisches ist, den Mechanismus des Selbstgefühls darstellt, umfaßt alle Arten und Stufen der Tätigkeit des Geistes, vom Aufrechtstehen des Individuums und von der Sinneswahrnehmung bis zum Denken, wo die entwickelte und im Geistigen betätigte Gewohnheit als Erinnerung und Gedächtnis erscheint. Durch sie bildet sich eine allgemeine Weise des Tuns, eine Regel heraus, in der nur das einfache Allgemeine hervortritt und die besonderen Unterschiede nicht mehr zum Bewußtsein kommen.

Digitized by Google

Die vermittelte Einheit des Innern und des Äußern stellt sich nun in der „wirklichen Seele" dar, die als das Höhere gegenüber der natürlichen und der fühlenden Seele erscheint. Die Seele ist als wirkliche Seele einzelnes Subjekt für sich und hat die Leiblichkeit sich so zu eigen gemacht, daß sie als Zeichen der Seele wirken kann, die Seele fühlt sich in der Leiblichkeit, drückt sich in ihr als in einem Kunstwerk aus. Die Formen des menschlichen Ausdrucks, in dem sich Geistiges äußert, gehören hierher, wie Gebärden, Mienen, Sprache.

2. PHÄNOMENOLOGIE

Die wirkliche Seele, die sich der Leiblichkeit gegenüberstellt und in diese sich hineinbildet, erhebt sich aber damit über ihre unmittelbare, natürliche Subjektivität, sie befreit sich von der Form des bloßen Seins und gibt sich die Form des Wesens, wird zum Ich, zum Bewußtsein, das eine ihm äußere Welt ausschließt und sich auf sie bezieht. Das Bewußtsein ist die Stufe der Reflexion oder des Verhältnisses des Geistes. Das Ich ist die unendliche Beziehung des Geistes auf sich als Gewißheit seiner selbst, als Ich ist der Geist Wesen, als Bewußtsein ist er nur das Erscheinen des Geistes, wobei noch der Widerspruch zwischen dem Ich und den Objekten besteht. Das Ziel des Bewußtseins ist, seine Erscheinung mit seinem Wesen identisch zu machen, die Gewißheit seiner selbst zur Wahrheit zu erheben. Mit dem Begriff des Bewußtseins wird das Gebiet der Anthropologie, die die Seele in ihrem unmittelbaren Sein als Naturgeist betrachtet, verlassen; die Stufen und Formen des Bewußtseins behandelt die Phänomenologie des Geistes. Die logisch-begrifflichen Stufen der Erhebung des Bewußtseins zur Wahrheit zur Vernunft sind: 1. das Bewußtsein überhaupt, das einen Gegenstand hat, 2. das Selbstbewußtsein, für das das Ich der Gegenstand ist, und 3. die Vernunft als Einheit des Bewußtseins und des Selbstbewußtseins, in der der Geist „den Inhalt des Gegenstandes als sich selbst und sich selbst als an und für sich bestimmt". Hier fügt sich also die Wissenschaft von der Phänomenologie des Geistes in das philosophische System Hegels ein. Es ist aber zugleich begreiflich, wie Hegel sein Werk über die Phänomenologie

Digitized by Google

des Geistes als Einführung in dieses sein System ansehen konnte. In der „Enzyklopädie" kommt es Hegel nur darauf an, kurz die logischen Momente in der dialektischen Entwicklung des Bewußtseins hervorzuheben, nicht die Erscheinungsweisen ausführlich zu beschreiben, wie das in der „Phänomenologie" geschehen ist. Das Bewußtsein als solches ist zunächst unmittelbares, sinnliches Bewußtsein, dann Wahrnehmen und schließlich Verstand, der das Innere und Allgemeine von der Erscheinung des Gegenstandes unterscheidet. Das Selbstbewußtsein stellt sich dar in der Begierde, dem anerkennenden Selbstbewußtsein und dem allgemeinen Selbstbewußtsein. Die Vernunft dann ist die einfache Identität der Subjektivität des Begriffs und seiner Objektivität und Allgemeinheit, ist die an und für sich seiende Wahrheit.

3. PSYCHOLOGIE

Das Bewußtsein führt über sich hinaus zu dem sich in sich bestimmenden Geist, der die Wahrheit der Seele und des Bewußtseins ist. Während das Bewußtsein im Verhältnis zu seinem Inhalt als dem Gegenstand der Erscheinung steht, ist das Wissen des Geistes „Wissen der substanziellen, weder subjektiven noch objektiven Totalität", verhält sich der Geist nur zu seinen eigenen Bestimmungen. Der Inhalt, der zu Anschauungen erhoben wird, sind seine Empfindungen, und es sind seine Anschauungen, die in Vorstellungen verändert werden. Die Psychologie betrachtet die Vermögen oder allgemeinen Tätigkeitsweisen des Geistes als solchen. Sie ist also für Hegel mehr als Anthropologie und als Phänomenologie, sie ist Lehre von den Formen des Geistes. Die Seele ist endlich, sofern sie von Natur bestimmt ist, das Bewußtsein ist endlich, dadurch daß es einen Gegenstand hat, der Geist fängt nur von seinem eigenen Sein an, und er ist endlich nur, sofern er eine Bestimmtheit in seinem Wissen hat, indem das Wissen das An- und Fürsichsein seiner Vernunft nicht erfaßt oder diese sich nicht zur vollen Manifestation im Wissen gebracht hat. Der endliche Geist aber ist unmittelbar ein Widerspruch und ist der Prozeß, diese Unwahrheit aufzuheben. Das Fortschreiten des Geistes bedeutet, daß das Wissen sich als die Form bewährt, die allen Inhalt aus sich entwickelt, der freie Geist

Digitized by Google

ist aktiv, produzierend. Das Ziel des Geistes ist, „die objektive Erfüllung und damit zugleich die Freiheit seines Wissens hervorzubringen". Diese immanente dialektische Entfaltung des Geistigen hat die Psychologie im Unterschied von der Anthropologie und der Phänomenologie zu betrachten. Nicht um die empirische Entwicklung des Individuums handelt es sich dabei, wonach Vermögen und Kräfte nacheinander hervortreten, wie Condillac vom Sinnlichen aus die Entstehung geistiger Vermögen zu erklären suchte. Hegel tadelt an dem Condillacschen Sensualismus, daß da das Sinnliche nicht nur als das empirisch Erste, sondern als die wahrhaft substanzielle Grundlage angesehen werde und daß dabei das Negative der Tätigkeit des Geistes, wodurch der Stoff gerade vergeistigt und als Sinnliches aufgehoben werde, verkannt sei. Auch nicht eine Betrachtung der Tätigkeiten des Geistes etwa vom praktisch-utilitarischen Standpunkt kommt hier in Frage. Hegels Psychologie ist demnach etwas ganz anderes als die gewöhnliche Psychologie; nicht mit der Seele und nicht mit dem Bewußtsein, sondern mit dem Geist und seiner dialektischen Entwicklung beschäftigt sie sich. Dieser Geist ist subjektiver Geist, aber es ist schon hier deutlich, wie die Formen dieses subjektiven Geistes weiterführen können zu den Gebieten des objektiven Geistes. Die Lehre vom subjektiven Geist ist auch etwas anderes als geisteswissenschaftliche Psychologie, obwohl sie wie diese die Beziehung auf die Bereiche des objektiven Geistes erkennen läßt. Die geisteswissenschaftliche Psychologie handelt von seelischen Grundakten und Strukturformen, die Hegelsche Lehre vom subjektiven Geist aber von den logisch-begrifflichen Wesensmomenten, von den Stufen der Selbstbefreiung des Geistes. Der Geist muß etwas als seiend in sich finden und dieses doch nur als das Seinige setzen. Er ist erstens theoretischer Geist, der den scheinbar selbständigen Objekten die Form des Subjektiven, Allgemeinen, Vernünftigen gibt. Er ist zweitens praktischer Geist oder Wille, der von seinen subjektiven Bestimmungen, Zwecken und Interessen ausgeht und diese zu einem Objektiven macht. Und drittens ist er freier Geist, der die scheinbare Getrenntheit von Subjektivem und Objektivem überwindet.

Zu einem Wissen gelangt schon das Bewußtsein, aber

Digitized by Google

dieses Wissen ist noch abstraktes, formelles Wissen, das äußerliche Bestimmtheiten erfaßt; erst der theoretische Geist läßt den bestimmten substanziellen Inhalt des Gegenstandes erkennen. Das formelle Wissen der Gewißheit wird zum bestimmten, begriffsmäßigen Wissen, und der Geist übt damit die Funktion des Erkennens aus. Der Begriff des Erkennens ist die Intelligenz selbst, die Gewißheit der Vernunft. Erkennen macht selbst das Wesen des theoretischen Geistes aus, ist nicht eine Bestimmtheit neben anderen. Wenn Hegel Stufen des Geistes unterscheidet, so will er darunter nicht isolierte Vermögen oder Kräfte verstanden wissen. Er wendet sich ausdrücklich dagegen, daß man durch Annahme isolierter selbständiger Bestimmtheiten den Geist zu einer „verknöcherten, mechanischen Sammlung", zu einem „Aggregatwesen" mache und das Verhältnis der Bestimmtheiten als eine äußerliche, zufällige Beziehung betrachte. Der theoretische Geist bekundet sich erstens in der Stufe der Anschauung als des unmittelbaren Erkennens; der Geist hat da zunächst in seinem Gefühl den Stoff seiner Vorstellungen. Das Gefühl ist die unmittelbare, gleichsam präsenteste Form, in der sich das Subjekt zu einem gegebenen Inhalt verhält, aber der Gehalt ist dabei noch zufällig, subjektiv und partikulär. Wohl tritt aller geistige Inhalt in das Gefühl ein, aber die Form, die der Geist da hat, ist die unterste und schlechteste. Vom Gefühl führt die Intelligenz durch die Aufmerksamkeit, die das Objekt von sich abtrennt und fixiert, zur eigentlichen Anschauung, die die konkrete Einheit von Gefühl und Aufmerksamkeit ist. Die wahrhafte Anschauung ist ein von der Gewißheit der Vernunft erfülltes Bewußtsein und erfaßt die gediegene Substanz des Gegenstandes in seiner Totalität. Von der Anschauung erhebt sich der theoretische Geist zur zweiten Stufe, derjenigen der Vorstellung, die ein Mittleres ist zwischen dem unmittelbar Sichbestimmt-finden der Intelligenz und dem „freien Denken". Sie ist „erinnerte Anschauung", durch die die Unmittelbarkeit innerlich gemacht und die Subjektivität der Innerlichkeit aufgehoben wird. Formen der Vorstellung sind die Erinnerung, die ein Bild vom ersten unmittelbaren Inhalt des Gefühls in sich schafft und es auf eine Anschauung bezieht, dann die Einbildungskraft und

Digitized by Google

schließlich das Gedächtnis. Während in der Anschauung das Bild ganz im Innern versenkt war, wird es in der Erinnerung als unterscheidbar und trennbar gesetzt und wird damit gerade Besitz der Intelligenz. Die Einbildungskraft ist reproduktive, assoziierende und symbolisierende oder Zeichen machende Einbildungskraft. Sie reproduziert zunächst die Bilder aus der Innerlichkeit des Ich, läßt sie ins Dasein treten. Dann bezieht sie die Bilder aufeinander und erhebt sie zu allgemeinen Vorstellungen. Wie anderwärts, so verwirft Hegel auch hier die Assoziationspsychologie; gegen die sogenannten Gesetze der Ideenassoziation wendet er ein, es seien erstens keine Ideen, die assoziiert werden, und zweitens seien diese Beziehungsweisen keine Gesetze, das Fortgehen an Bildern und Vorstellungen nach der assoziierenden Einbildung sei überhaupt „das Spiel eines gedankenlosen Vorstellens". Die Vorstellung unterscheidet sich vom Begriff dadurch, daß ihr das Sein, das Sich-bestimmt-finden der Intelligenz noch anklebt und daß die Allgemeinheit, die der Stoff durch die Vorstellung erhält, noch die abstrakte ist. Sofern die Intelligenz sich als produktive Macht über den Vorrat der ihr angehörigen Bilder und Vorstellungen in einem freien Verknüpfen bekundet, wird sie symbolisierende und Zeichen machende Phantasie. In der Phantasie sind das Allgemeine und das Sein, das Eigene und das Gefundensein, das Innere und das Äußere in eins geschaffen. Die Intelligenz gibt damit ihren allgemeinen Vorstellungen ein bildliches Dasein. Sofern sie dabei den gegebenen Inhalt der Bilder noch berücksichtigt und die selbständige Bedeutung des sinnlichen Stoffes dem zu verbildlichenden Allgemeinen entspricht, verfährt sie symbolisierend, sofern sie aber die allgemeine Vorstellung in einem willkürlich gewählten äußeren Stoff zu etwas Anschaubarem macht, schafft sie Zeichen. Symbol ist eine Anschauung, „deren eigene Bestimmtheit ihrem Wesen und Begriffe nach mehr oder weniger der Inhalt ist, den sie als Symbol ausdrückt", beim Zeichen dagegen gehen der eigene Inhalt der Anschauung und der, dessen Zeichen sie ist, einander nichts an. In der Rede und der Sprache werden dann die Empfindungen, Anschauungen und Vorstellungen über ihr unmittelbares Dasein hinaus in ein höheres Dasein erhoben, erhalten

Digitized by Google

sie „eine Existenz, die im Reich des Vorstellens gilt". Die Sprache hat nach Hegel einmal ihre anthropologische Seite, sofern man das elementare Material in Betracht zieht, sie hat weiter ihre verstandesmäßige, logische Seite, wenn man die Form (die Grammatik) berücksichtigt. Sie hat aber auch ihre psychologische Seite in Hegels Sinn, sofern sie als Produkt der Intelligenz, ihre Vorstellungen in einem äußerlichen Element zu manifestieren, angesehen wird. Der Name ist die Verknüpfung der von der Intelligenz reproduzierten Anschauung und ihrer Bedeutung, er ist die Sache, wie sie im Reich der Vorstellungen Gültigkeit hat. Durch die Erinnerung wird das Zeichen in die Intelligenz aufgenommen, wird eine Einheit von Objektivem und Subjektivem im Gedächtnis hergestellt, das die dritte Stufe der Vorstellung gegenüber Erinnerung und Einbildungskraft repräsentiert. Das Gedächtnis ist namenbehaltendes Gedächtnis, sofern es fähig macht, sich bei den Sprachzeichen der damit objektiv verknüpften Vorstellungen zu erinnern. Es ist ferner reproduktives Gedächtnis, indem es ohne Anschauung und Bild im Namen die Sache und mit der Sache den Namen erkennt. Wie der Gedanke, so ist auch das Wort, wenn es vom wahrhaften Denken gebraucht wird, die Sache selbst, und die Intelligenz nimmt durch das Wort die Natur der Sache in sich auf. Das Gedächtnis ist schließlich mechanisches Gedächtnis. Gerade in der Mechanisierung kommt die Funktion des Gedächtnisses am deutlichsten zum Ausdruck. Die Intelligenz hebt in ihrem Fortschreiten den Unterschied von Bedeutung und Namen auf, setzt sich als den allgemeinen Raum der Namen als solcher, ist als abstrakte Subjektivität das leere Band, das die Reihen der Namen in sich befestigt und in fester Ordnung behält. Der Geist entäußert sich hier in sich selbst, seine Tätigkeit wird ein Mechanismus, und gerade damit setzt er die Objektivität als Qualität in sich. Das mechanische Gedächtnis stellt den Übergang her von der Vorstellung zum Denken. „Das Seiende als Name bedarf eines Andern, der Bedeutung der vorstellenden Intelligenz, um die Sache, die wahre Objektivität zu sein. Die Intelligenz ist als mechanisches Gedächtnis in einem jene äußerliche Objektivität selbst und die Bedeutung."

Beim Gedanken ist das Subjektive nicht mehr ein von

Digitized by Google

der Objektivität Verschiedenes, ist die Innerlichkeit an ihr selbst seiend, der Gedanke hat nicht mehr, wie der Name, eine Bedeutung als ein Anderes. Denken ist die dritte Stufe des theoretischen Geistes, in der Anschauung und Vorstellung aufgehoben sind, eine subjektive wie objektive Einheit erreicht wird und das Denken sich selbst als die Natur der Sache weiß. Im Denken wird die Intelligenz das wahrhaft Allgemeine, das die übergreifende Einheit seiner selbst über sein Anderes, das Sein, ist, die einfache Identität des Subjektiven und Objektiven. Die Intelligenz weiß, „daß, was gedacht ist, ist und daß, was ist, nur ist, insofern es Gedanke ist".[209] In der Logik handelte es sich um das Denken, wie es an sich in seinem gegensatzlosen Element ist. In der Phänomenologie ist das Denken als eine Stufe des Bewußtseins zu betrachten. In der Lehre vom subjektiven Geist stellt das Denken die Wahrheit des Gegensatzes dar, wie er sich selbst innerhalb des Geistes bestimmt hat. Das denkende Erkennen des theoretischen Geistes ist zunächst formeller Verstand, der die erinnerten Vorstellungen zu Gattungen, Arten, Gesetzen, Kräften usw. verarbeitet „in dem Sinne, daß der Stoff erst in diesen Denkformen die Wahrheit seines Seins habe". Werden hier die abstrakten Bedingungen auseinandergerissen und vom Gegenstand abgetrennt, so geht das vernünftige Denken als Urteilen dazu über, den Gegenstand auf die allgemeinen Denkbestimmungen zu beziehen, ihn als Verhältnis, als Zusammenhang zu betrachten. Aber erst auf der dritten Stufe des reinen Denkens, im schließenden Verstand oder der formellen Vernunft, hat das Denken keinen Inhalt als sich selbst, sucht und findet es im Gegenstand sich selbst, und ist das Allgemeine nicht eine dem Inhalte äußerliche Form, sondern der sich selber entwickelnde Begriff der Sache. Damit erreicht die Intelligenz ihre Vollendung, wird sie die sich selbst erkennende Vernunft, in der Subjektivität und Objektivität sich durchdringen.

Wenn der theoretische Geist so erkennt, daß seine Bestimmungen Bestimmungen der Sache und daß die objektiv seienden Bestimmungen seine Bestimmungen sind, wenn er sich als das Bestimmende des Inhalts weiß, der ebenso der seinige wie als seiend bestimmt ist, wird die Intelligenz durch dieses In-sich-gehen zum Willen, zum

Digitized by Google

praktischen Geist. Das Denken bestimmt sich selbst zum Willen. Als Wissen ist der Geist im Boden der Allgemeinheit des Begriffs, als Wille tritt er in Wirklichkeit, gewinnt er Existenz oder Realität, indem er sich selbst den Inhalt gibt, sich aus sich erfüllt. Der Wille geht auf Objektivierung seiner noch mit der Form der Subjektivität behafteten Innerlichkeit. Wenn Kant theoretische und praktische Vernunft gegenübergestellt hatte, so sucht Hegel den logisch-dialektischen Fortgang von der theoretischen Intelligenz zum Willen aus der Idee des Geistes heraus aufzuweisen, er zeigt, wie das Denken sich zum Willen bestimmt und wie der Wille sich zum denkenden Willen erheben muß. Der praktische Geist ist nun zunächst in der Form der Unmittelbarkeit praktisches Gefühl. Als solches ist er unmittelbar einzelner, subjektiver Wille, der sich zwar als objektiv bestimmend fühlt, aber des wahrhaft objektiven Inhalts noch entbehrt; er hat den Inhalt der Vernunft als subjektiven zufälligen Inhalt. Das Vernünftige hat denselben Inhalt, den das gute praktische Gefühl hat, aber diesen Inhalt in seiner Objektivität und Wahrheit. Wenn man an das Gefühl von Recht und Moralität appelliert, so hat das seine Berechtigung, sofern diese Bestimmungen die eigenen immanenten Bestimmungen des Subjekts sind und sofern das Gefühl den einseitigen Abstraktionen des Verstandes entgegengesetzt wird. Aber Hegel betont einer Verherrlichung des Gefühls gegenüber, daß auch das Gefühl einseitig und schlecht sein könne, daß es töricht sei zu meinen, im Übergang vom Gefühl zum Recht und der Pflicht verliere das Gefühl an Wert und die Intelligenz schade dem Gefühl. Die wirkliche Vernünftigkeit des Herzens und Willens könne gerade nicht in der Einzelheit des Gefühls, sondern nur in der Allgemeinheit der Intelligenz stattfinden. Es ist im Menschen in Wahrheit nur eine Vernunft im Gefühl und Wollen wie im Denken, die Trennung, die der Verstand zwischen den Seelenvermögen gesetzt hat, ist willkürlich. Jeder objektive Inhalt, dem das Bewußtsein Gegenständlichkeit zuschreibt, kann auch in die Form des Gefühls als der unmittelbaren eigentümlichen Einzelheit des Subjekts gesetzt werden. Im praktischen Gefühl ist das Sollen als an sich seiende Selbstbestimmung bezogen auf eine seiende Einzelheit.

Digitized by Google

die nur in der Angemessenheit zum Sollen gültig ist; es fehlt aber noch in diesem Verhältnis die objektive Bestimmung; die Beziehung des Bedürfnisses auf das Dasein ist hier das ganz subjektive Gefühl des Angenehmen oder Unangenehmen, wenn der Wille die Übereinstimmung oder die Nichtübereinstimmung des von außen kommenden Bestimmtseins mit seiner Selbstbestimmung fühlt. Geht der Wille dazu über, die im Gefühl nur gegebene Übereinstimmung seiner innerlichen Bestimmtheit mit der Objektivität zu einer solchen zu machen, die erst durch ihn gesetzt werden soll, so gelangt er auf die Stufe der Triebe und der Willkür. Die wollende Intelligenz sucht als Trieb die Übereinstimmung der beiden Seiten selbst hervorzubringen. Der Trieb ist eine subjektive Willensbestimmung, die sich selbst ihre Objektivität gibt. Versenkt sich die ganze Subjektivität des Individuums in die Besonderheit einer Willensbestimmung, so wird der Wille zur Leidenschaft. Triebe und Leidenschaften sind nicht von vornherein gut oder böse, sie sind auch nicht als feste, selbständige Naturbestimmungen zu fassen. Vielmehr entspricht es dem Wesen des Geistes, daß er über die natürliche Unmittelbarkeit hinausgeht, daß er dem Inhalt der Triebe und Neigungen Vernünftigkeit und Objektivität verleiht, sie zu notwendigen Verhältnissen, Rechten und Pflichten macht. Erst durch diese Objektivierung kann sich ihre wahrhafte Vernünftigkeit bekunden. So hat ja auch Platon das Wesen der Gerechtigkeit nur in der objektiven Gestalt der Gerechtigkeit, nämlich in der Konstruktion des Staates als des sittlichen Lebens darstellen zu können geglaubt. Als denkend und an sich frei unterscheidet sich der Wille von der Besonderheit der Triebe und wird reflektierender Wille, er wählt zwischen Neigungen und erscheint als Willkür. Die allgemeine Befriedigung gegenüber den besonderen Befriedigungen der einzelnen Triebe ist die Glückseligkeit, die der denkende Wille sich zum Zweck macht. So ergibt sich als dritte Stufe des praktischen Geistes die Glückseligkeit. Sie ist die vorgestellte, abstrakte Allgemeinheit des Inhalts, welche nur sein s o l l. Damit aber, daß die allgemeine Bestimmung Selbstbestimmung des Willens ist, worin Begriff und Gegenstand identisch sind, wird der Wille wirklich freier Wille.

Digitized by Google

Der freie Geist ist die Einheit des theoretischen und des praktischen Geistes. Als freier Wille, der die Zufälligkeit und Beschränktheit des praktischen Inhalts aufgehoben hat, ist der Wille die durch sich gesetzte unmittelbare Einzelheit, die aber zur allgemeinen Bestimmung, der Freiheit selbst, gereinigt ist. Der Wille hat seinen Gegenstand und Zweck, indem er sich denkt, Wille als freie Intelligenz ist. Die Idee der Freiheit erscheint im endlichen Willen, der die Tätigkeit ist, diese Idee zu entwickeln. Der entfaltete Inhalt der Idee aber in der Wirklichkeit ist der objektive Geist.

B. DER OBJEKTIVE GEIST

In der Lehre vom objektiven Geist, die Rechtsphilosophie, Ethik, Staatsphilosophie und Geschichtsphilosophie umfaßt, begründet Hegel eine Philosophie des Geistes und der Kultur. Von der Natur, so sagt er in der Vorrede zur Philosophie des Rechts, „gibt man zu, daß die Philosophie sie zu erkennen habe, wie sie ist, daß der Stein der Weisen irgendwo, aber in der Vernunft selbst verborgen liege, daß sie in sich vernünftig sei und das Wissen diese in ihr gegenwärtige, wirkliche Vernunft, nicht die auf der Oberfläche sich zeigenden Gestaltungen und Zufälligkeiten, sondern ihre ewige Harmonie, aber als ihr immanentes Gesetz und Wesen zu erforschen und begreifend zu fassen habe". Vom geistigen Universum dagegen meine man fälschlich, es sei dem Zufall und der Willkür preisgegeben; „es soll gottverlassen sein, so daß nach diesem Atheismus der sittlichen Welt das Wahre sich außer ihr befinde, und zugleich, weil doch auch Vernunft darin sein soll, das Wahre nur ein Problema sei".[210] Hegel will zeigen, wie gerade auch in der Welt des Geistes Vernunft und objektive Gesetzmäßigkeit waltet. Wenn er damit gegenständliche Gebiete des objektiven Geistes konstituiert, so reißt er diese nicht einfach los vom subjektiven Geist. Der subjektive Geist führt vielmehr in seiner logisch-dialektischen Entwicklung notwendig auf den objektiven Geist hin, der freie Geist als Tätigkeit muß die Idee der Freiheit in der Wirklichkeit des Geistes realisieren. Hegel läßt also den objektiven Geist auf der Grundlage des subjektiven Geistes und

Digitized by Google

weiterhin der Natur sich aufbauen, er konstruiert demnach keineswegs ein starres metaphysisches Reich jenseits der Erscheinungswelt. Die Philosophie ist ihm ja „das Ergründen des Vernünftigen", damit aber auch „das Erfassen des Gegenwärtigen und Wirklichen, nicht das Aufstellen eines Jenseitigen", sie hat die Aufgabe, „in dem Scheine des Zeitlichen und Vorübergehenden die Substanz, die immanent, und das Ewige, das gegenwärtig ist, zu erkennen", sie soll begreifen, was ist, „denn das, was ist, ist die Vernunft".[211] Zu der rechten Erfahrung steht sie nicht im Gegensatz, sie hebt vielmehr gerade deren wahren Gehalt hervor. Wohl braucht sie nicht die unendlich mannigfaltigen Verhältnisse in den äußeren Gestaltungen zu betrachten, die nicht zu ihrem Gegenstand, dem Vernünftigen gehören, aber sie soll den „inneren Puls" finden und ihn auch in den äußeren Gestaltungen noch schlagen fühlen. So ist der objektive Geist im Sinne Hegels durchaus keine metaphysische Hypostasierung und Schematisierung, Hegel will gerade die Beweglichkeit der Erscheinungen zu ihrem Recht kommen lassen, er will die Mannigfaltigkeit des Empirischen nicht verneinen, aber er sucht nach Sinn und Gesetzmäßigkeit, die darin zum Ausdruck gelangen.

Der objektive Geist ist die Idee, der freie, vernünftige Wille. Aber die Idee tritt bei ihm noch in der Endlichkeit äußerer Erscheinung hervor. Wille ist der Geist, weil er ja nicht nur den theoretischen, sondern auch den praktischen Geist in sich enthält und auf Realisierung gerichtet ist. Frei wird der Geist genannt, weil er im Gegensatz zur Natur sein eigenes Wesen zur Bestimmung und zum Zweck hat, die Freiheit ist so sein Begriff — wobei Freiheit nicht im gewöhnlichen Sinn einer metaphysischen oder psychologischen Willensfreiheit verstanden ist. Gerade als innere Bestimmung und Zweck muß sich die Freiheit auf eine äußerliche Objektivität beziehen, die das Material für das Dasein des Willens ausmacht: dazu gehören die partikulären anthropologischen Bedürfnisse, die äußeren Naturdinge, die für das Bewußtsein sind, und die einzelnen Willen in ihrem Verhältnis als einzelne zueinander. Der Geist muß also seinen Begriff, die Freiheit, in der äußerlich objektiven Seite realisieren, so daß sie als eine durch den Begriff bestimmte Welt erscheint; die

Digitized by Google

Freiheit wird zur Wirklichkeit einer Welt gestaltet und erhält so die Form von Notwendigkeit. Der substanzielle Zusammenhang dieses Reiches ist das System der Freiheitsbestimmungen, der erscheinende Zusammenhang die Macht, das Anerkanntsein im Bewußtsein. Da die Freiheit und ihr Inhalt dem Denken angehört, hat ihr Inhalt seine wahrhafte Bestimmtheit nur in der Form der Allgemeinheit. In dieser für das Bewußtsein der Intelligenz gesetzt mit der Bestimmung als geltende Macht, ist er das Gesetz. In seiner Allgemeinheit dem subjektiven Willen eingebildet, als dessen Gewohnheit, Sinnesart und Charakter, erscheint der Inhalt als Sitte. Die Realität aller Bestimmungen der Freiheit stellt das Recht dar, das demnach nicht nur das beschränkte, juristische Recht umfaßt, sondern das Dasein des freien Willens überhaupt bedeutet. In Beziehung auf den subjektiven Willen, in dem sie ihr Dasein haben, sind die Bestimmungen des Rechts Pflichten, als Gewohnheit und Sinnesart sind sie Sitte. Recht und Pflicht sind also streng korrelative Begriffe.

1. DAS RECHT

Die Gestaltungen, in denen sich die Idee des freien Willens als objektiver Geist darstellt, sind Recht, Moralität und Sittlichkeit. Das Recht als Dasein des freien Willens überhaupt ist im Gegensatz zu Moralität und Sittlichkeit, die konkretere Gestalten der Entwicklung der Freiheit bezeichnen, das formelle Recht der abstrakten Persönlichkeit. Der Wille als unmittelbarer ist in sich einzelner Wille eines Subjekts, der aber seine Einzelheit als absolut freien Willen weiß. Das Subjekt ist durch die selbstbewußte einfache Beziehung auf sich Person. Im Begriff der Persönlichkeit liegt „das Wissen seiner als Gegenstandes, aber als durch das Denken in die einfache Unendlichkeit erhobenen und dadurch mit sich rein identischen Gegenstandes".[212] Ich als bestimmter, endlicher Dieser bin doch schlechthin reine Beziehung auf mich und weiß mich in der Endlichkeit als das Unendliche, Allgemeine und Freie. Individuen und Völker haben noch keine Persönlichkeit, sofern sie noch nicht zum reinen Denken und Wissen von sich gekommen sind. Während der erscheinende Geist nur Selbstbewußtsein ist, hat der an und für sich seiende Geist sich als freies Ich zum

Digitized by Google

Gegenstand und Zweck und ist Person. Die Persönlichkeit gibt die Grundlage des formellen Rechts, da sie die Rechtsfähigkeit enthält. Das Rechtsgebot lautet demnach: „Sei eine Person und respektiere die anderen als Personen."

Um als Idee zu sein, muß die Person sich eine äußere Sphäre ihrer Freiheit geben, und dies geschieht im Eigentum, das die erste, unmittelbare Form des formellen Rechts repräsentiert. Das von dem freien Geist Unterschiedene, das die äußere Sphäre seiner Freiheit ausmacht, ist das Unpersönliche, Unfreie, die Sache. Die Sache wird das Meinige, indem ich in sie meinen Willen lege. Die Person hat das Zueignungsrecht auf die Sache, und was sie in ihrer äußeren Gewalt hat, macht den Besitz aus. Im Besitz bin ich als freier Wille mir gegenständlich und damit erst wirklicher Wille, der Besitz wird damit zum Eigentum. Da der Wille als Wille des Einzelnen im Eigentum objektiv wird, ist das Eigentum wesentlich Privateigentum. Am Platonischen Staat tadelt Hegel, daß er „das Unrecht gegen die Person, des Privateigentums unfähig zu sein, als allgemeines Prinzip" enthalte. Als Person bin ich unmittelbar Einzelner, ich bin „lebendig in diesem organischen Körper, welcher mein dem Inhalt nach allgemeines ungeteiltes äußeres Dasein, die reale Möglichkeit alles weiter bestimmten Daseins ist", aber ich habe zugleich mein Leben und meinen Körper wie Sachen nur, sofern es mein Wille ist[213]. Auch hier zieht Hegel demnach das naturhafte Moment des Lebens und das anthropologische Moment der Seele mit in Betracht. Den Körper habe ich unmittelbar, ich bin für andere in meinem Körper und empfinde Berührung und Gewalt gegen meinen Körper unmittelbar als persönliche Beleidigung; aber damit der Körper williges Organ und beseeltes Mittel des Geistes ist, muß er, da er dem Geist nicht ohne weiteres angemessen ist, von diesem in Besitz genommen werden. Zum Eigentum genügt nicht die innerliche Vorstellung und der Wille, daß etwas mein sein solle, es gehört dazu noch die Besitzergreifung, durch die die Materie der Sache zu meinem Eigentum gemacht wird. Die wesenhaften Momente des Eigentums als Bestimmungen des Verhältnisses des Willens zur Sache sind 1. die unmittelbare Besitznahme, die körperliche Ergrei-

Digitized by Google

fung, Formierung oder schließlich bloße Bezeichnung (vorstellende Besitznahme) sein kann, 2. der Gebrauch der Sache, womit mein Bedürfnis durch Veränderung und Vernichtung der Sache realisiert wird, und 3. die Entäußerung des Eigentums, womit der Wille aus der Sache in sich zurückkehrt, sofern die Sache ihrer Natur nach ein Äußerliches ist. Das Eigentum ist ein Dasein als äußerliche Sache und steht als solches im Zusammenhang von Notwendigkeit und Zufälligkeit der Äußerlichkeiten. Als Dasein des Willens aber ist es nur für den Willen einer anderen Person. Sofern mein Wille in einer Sache liegt, kann nur ich selbst ihn herausziehen und die Sache kann nur mit meinem Willen an einen anderen übergehen. Damit ergibt sich die Beziehung von Willen auf Willen, die erst der wahrhafte Boden des Daseins der Freiheit ist und die Sphäre des Vertrags ausmacht.

Der Vertrag stellt die zweite Stufe des abstrakten Rechts dar, er setzt voraus, daß die Vertragschließenden sich als Personen und Eigentümer anerkennen. Er ist der Prozeß, in dem sich der Widerspruch darstellt und vermittelt, daß jeder für sich seiender Eigentümer ist und bleibt und doch in einem mit dem anderen identischen Willen aufhört, Eigentümer zu sein. Der Vertrag geht somit von der Willkür der unmittelbar selbständigen Personen aus, die den Vertrag schließen, der identische Wille ist ein durch sie gesetzter, gemeinsamer, nicht ein an und für sich allgemeiner Wille, und der Gegenstand des Vertrages ist eine einzelne äußere Sache, die der Willkür unterworfen ist. Ehe und Staat fallen daher nach Hegel nicht unter den Begriff des Vertrags. Die substanzielle Seite des Vertrages ist die Übereinkunft der Willen, die reelle Äußerung ist die Leistung. Arten des Vertrags sind Schenkungsvertrag, Tauschvertrag und Vervollständigung eines Vertrags durch Verpfändung. Da die vertragschließenden Personen unmittelbare Personen sind, ist es zufällig, ob ihr besonderer Wille mit dem an sich seienden Willen übereinstimmend ist. Der besondere Wille für sich als vom allgemeinen verschieden tritt in Willkür und Zufälligkeit der Einsicht und des Wollens gegen das auf, was an sich Recht ist, und damit ergibt sich das Unrecht.

Das dritte Rechtsverhältnis nach Eigentum und Vertrag ist das Verhältnis des Rechts an sich oder des all-

Digitized by Google

gemeinen Willens zu dem Recht in seiner Existenz oder dem besonderen Willen. Erst durch diese Entgegensetzung und durch das Negieren seiner Negation stellt das Recht sich wieder her, bestimmt es sich als Wirkliches und Geltendes, während es zuerst nur an sich und unmittelbar war. Im Unrecht erhält die Erscheinung des Rechts die Form des Scheins. Das unbefangene Unrecht ist dieser Schein als unmittelbarer, wobei das Recht als Allgemeines anerkannt wird, aber Streit über die Subsumtion der Sache unter das Eigentum des einen oder des anderen besteht. Das Recht an sich ist im Unterschied von dem besonderen, daseienden Recht zunächst nur ein Sollen, ein Gefordertes und damit etwas bloß Subjektives. Wenn so der Schein durch das Subjekt gesetzt und das Allgemeine von dem besonderen Willen zu einem nur scheinenden Willen bestimmt wird, entsteht der Betrug. Es wird dabei die formelle Beziehung beibehalten, der Gehalt aber weggelassen, der Vertrag erscheint dann als eine nur äußerliche Gemeinsamkeit des Willens. Wird das Recht schließlich schlechthin als nichtig gesetzt, so wird der besondere Wille zum gewalttätig bösen Willen, der ein Verbrechen begeht, das Unrecht stellt sich als Zwang und Verbrechen dar. Die Verletzung des Rechts ist eine äußerliche Existenz, die in sich nichtig ist, und in der Manifestation dieser Nichtigkeit bekundet sich gerade die Wirklichkeit des Rechts als seine sich durch die Aufhebung seiner Verletzung mit sich vermittelnde Notwendigkeit. Da in dem besondern Willen des Verbrechers die Existenz der Verletzung besteht, ist das Aufheben dieses Willens als eines daseienden Willens durch die Strafe die Wiederherstellung des Rechts. Die verschiedenen Straftheorien, wie die Verhütungs-, Abschreckungs-, Androhungs-, Besserungstheorie usw., sind nach Hegel oberflächlich, weil sie die objektive Betrachtung der Gerechtigkeit, die der erste und substanzielle Gesichtspunkt bei dem Verbrechen ist, beiseite stellen und die subjektive Seite des Verbrechens, vermischt mit trivialen psychologischen Vorstellungen von den Reizen und der Stärke sinnlicher Triebfedern gegen die Vernunft, von psychologischem Zwang und Einwirkung auf die Vorstellung zum Wesentlichen machen. Wohl sind die verschiedenen Gesichtspunkte von relativer Bedeutung für

Digitized by Google

die Modalität der Strafe, aber sie setzen die Begründung voraus, daß das Strafen an und für sich gerecht sei. Hier in der Rechtsphilosophie kommt es nicht darauf an, das Verbrechen als Hervorbringung eines Übels zu betrachten, sondern darauf, daß die Verletzung des Rechts als solchen aufzuheben ist. Die Aufhebung der Verletzung ist Wiedervergeltung, sofern sie dem Begriff nach Verletzung der Verletzung ist. Diese Wiederherstellung des Rechts ist an sich gerecht, sie ist ein Recht an dem Verbrecher selbst und ist sein Recht, sein an sich seiender Wille. Der Verbrecher wird in der Strafe als Vernünftiges geehrt; in seiner Handlung als der eines Vernünftigen liegt, daß durch sie ein Allgemeines aufgestellt ist, unter das er subsumiert werden kann. Er wird so nicht als schädliches Tier angesehen, das unschädlich zu machen wäre, sondern als ein Vernünftiges, und aus seiner Tat selbst wird Begriff und Maßstab seiner Strafe genommen. Die Wiedervergeltung kann nicht auf einer äußerlich spezifischen Gleichheit mit der Verletzung beruhen, sondern auf einer innerlichen Gleichheit dem Wert nach. Die Gleichheit bleibt die Grundregel für das Wesentliche, das der Verbrecher verdient hat, nicht für die äußere spezifische Gestaltung der Strafe. Die Aufhebung des Verbrechens ist in der Sphäre des abstrakten Rechts dem Inhalt nach als Wiedervergeltung gerecht, der Form nach aber ist sie Handlung eines subjektiven, besonderen Willens, dessen Gerechtigkeit zufällig ist. Sie ist so zunächst Rache, die als positive Handlung eines besonderen Willens eine neue Verletzung ist. Dieser Widerspruch läßt sich auflösen durch die Forderung einer vom subjektiven Interesse und von der Zufälligkeit der Macht befreiten, nicht rächenden, sondern strafenden Gerechtigkeit. Es wird damit ein Wille gefordert, der als besonderer subjektiver Wille das Allgemeine als solches will. Dadurch geht das Recht in den Begriff der Moralität über. Durch die Aufhebung des Gegensatzes ist der an sich seiende Wille in sich zurückgekehrt, die Zufälligkeit wird zur unendlichen Subjektivität der Freiheit, die das Prinzip des moralischen Standpunktes ist, das Recht gilt dann als durch seine Notwendigkeit wirklich. In dem subjektiven, vernünftigen Willen der Moralität erhält das Recht seine Wahrheit und Realität. Die Bestimmungen des

Digitized by Google

Rechts ruhen auf der Selbstbestimmung der freien Persönlichkeit, nicht auf bloßer Naturbestimmung. Damit lehnt Hegel die Auffassung ab, wonach das Recht ein in unmittelbarer Naturweise vorhandenes sei und wonach es einen Naturzustand gebe, in dem ein Naturrecht gelte, dem gegenüber Gesellschaft und Staat eine Beschränkung der Freiheit und Aufopferung der natürlichen Rechte mit sich brächten. Für Hegel ist dieses vermeintliche Recht der Natur nur das Dasein der Stärke und das Geltendmachen der Gewalt, und ein Naturzustand ein Zustand der Gewalttätigkeit und des Unrechts. Gerade die Willkür und Gewalttätigkeit des Naturzustandes ist zu beschränken und aufzuopfern, die Gesellschaft dagegen ist der Zustand, in dem allein das Recht seine Wirklichkeit hat. Das echte Naturrecht ist das Recht, wie es sich durch die Natur der Sache, d. i. durch den Begriff, bestimmt[214].

2. DIE MORALITÄT

In der Sphäre der Moralität, die die zweite Stufe der Entwicklung des objektiven Geistes ausmacht, ist das freie Individuum nicht nur wie in der Sphäre des abstrakten Rechts als Person, sondern als Subjekt, als in sich reflektierter Wille bestimmt. Der subjektive Wille ist moralisch frei, sofern die Willensbestimmtheiten innerlich als die seinigen gesetzt und von ihm gewollt werden. Den Begriff des Moralischen nimmt Hegel in einem weiten Sinn, wonach es nicht nur das moralisch Gute bedeutet, sondern eine Willensbestimmtheit, sofern sie im Innern des Willens überhaupt ist; auch das moralisch Böse fällt unter diesen Begriff. Die dialektische Bewegung des subjektiven Willens ist, den Unterschied des zunächst nur unmittelbar für sich seienden und des allgemeinen, an sich seienden Willens aufzuheben und sich dadurch zum objektiven, wahrhaft konkreten Willen zu bestimmen. Der subjektive Wille für sich ist noch abstrakt, beschränkt und formell. Der Standpunkt der Differenz, der Endlichkeit und Erscheinung des Willens ergibt sich hier, das Verhältnis des Bewußtseins, das dem äußerlichen, objektiven Dasein gegenübersteht, macht die Seite der Erscheinung des Willens aus. Da hier noch keine Identität zwischen dem einzelnen Willen und dem Begriff des Willens besteht, ist der moralische Standpunkt der-

Digitized by Google

jenige des Verhältnisses und des Sollens oder der Forderung. Das Formelle des Willens enthält die Entgegensetzung von Subjektivität und Objektivität und die sich darauf beziehende Tätigkeit. Der sich selbst bestimmende Wille gibt sich einen Inhalt, er ist aber auch das Wollen, diese Schranke aufzuheben, die Tätigkeit, den Inhalt aus der Subjektivität in die Objektivität überhaupt zu übersetzen, und die einfache Identität des Willens mit sich selbst in dieser Entgegensetzung ist der sich gleichbleibende Zweck. Auf dem moralischen Standpunkt der Freiheit erhält die Identität des Inhalts nähere Bestimmungen: 1. der Inhalt ist in seiner Identität nicht nur mein innerer Zweck, sondern enthält auch, sofern er äußerliche Objektivität erhalten hat, meine Subjektivität für mich; 2. der Inhalt enthält die Bestimmung, dem an sich seienden Willen angemessen zu sein oder die Objektivität des Begriffes zu haben, aber sofern der subjektive Wille als für sich seiender noch formell ist, ist dies nur Forderung, und der Inhalt enthält ebenso die Möglichkeit, dem Begriff nicht angemessen zu sein; 3. indem ich in Ausführung meiner Zwecke meine Subjektivität erhalte, hebe ich sie zugleich als unmittelbare auf, mein Wille wird identisch mit dem Willen anderer. Die Objektivität des ausgeführten Zwecks schließt die drei Momente in sich ein: 1. äußerliches unmittelbares Dasein, 2. dem Begriff angemessen und 3. allgemeine Subjektivität zu sein. Die Äußerung des subjektiven, moralischen Willens ist Handlung, die als wesentliche Bestimmungen enthält: von mir in ihrer Äußerlichkeit als die meinige gewußt zu werden, sich auf den Begriff als ein Sollen wesentlich zu beziehen und ebenso wesentlich auf den Willen anderer bezogen zu sein. Hegel bemüht sich hier in bedeutungsvoller Weise um das Problem des Verhältnisses von Subjektivität und Objektivität im Moralischen. Wie schon in seinen Jugendschriften nimmt er Kantische Fragestellungen auf, geht aber kritisch und systematisch über Kant hinaus.

Das Recht des moralischen Willens ist zunächst das abstrakte oder formelle Recht der Handlung, daß ihr Inhalt überhaupt der meinige und sie V o r s a t z des subjektiven Willens ist. Der endliche, subjektive Wille hat für sein Handeln einen vorausgesetzten äußerlichen Gegen-

Digitized by Google

stand mit mannigfachen Umständen, die Tat setzt eine Veränderung an dem vorliegenden Dasein, und der Wille ist schuld daran, sofern in dem veränderten Dasein das meinige liegt. Das Recht des Willens ist, in seiner Tat nur dies als seine Handlung anzuerkennen und nur an dem schuld zu sein, was er von ihren Voraussetzungen in seinem Zwecke weiß, was davon in seinem Vorsatz lag. Die Folgen als die Gestalt, die sich aus dem Zweck der Handlung ergibt, gehören der Handlung an, aber die Handlung ist auch in ihrer Äußerlichkeit den äußerlichen Mächten preisgegeben, die ganz anderes daran knüpfen, als sie für sich ist. Die Grundsätze: bei den Handlungen die Folgen verachten und die Handlungen aus den Folgen beurteilen, sind nach Hegel beide nur Grundsätze einer abstrakten Verstandesbetrachtung. Die Folgen als immanente Gestaltung der Handlung, die nichts anderes als sie selbst sind, können nicht verleugnet werden. Aber das äußerlich Eingreifende und zufällig Hinzukommende geht die Natur der Handlung nichts an.

Der Vorsatz richtet sich auf das unmittelbare Dasein, das Einzelne. Die höhere Stufe ist diejenige, daß das Dasein der Handlung nicht als ein in Einzelheiten geteilter Zusammenhang, sondern als allgemeiner Inhalt bestimmt wird, und der Vorsatz nicht bloß die Einzelheit, sondern das Allgemeine, das die Wahrheit des Einzelnen ist, enthält. Der Vorsatz wird damit zur A b s i c h t, die auf das Allgemeine, Substanzielle gerichtet ist. Das Allgemeine ist für Hegel ja nicht bloße Abstraktion, und das Einzelne ist nicht etwas Isoliertes. Im Lebendigen ist vielmehr das Einzelne unmittelbar nicht als bloßer Teil, sondern als Organ, in dem das Allgemeine als solches gegenwärtig existiert, so daß beim Mord nicht ein Stück Fleisch als Einzelnes, sondern das Leben verletzt wird. Eine „subjektive Reflexion", die das Verhältnis von Einzelnem und Allgemeinem verkennt, führt zur Zersplitterung in Einzelheiten, aber es ist auch die Natur der endlichen Tat, solche Absonderungen der Zufälligkeiten zu enthalten. Das Recht der Absicht ist, daß die allgemeine Qualität der Handlung schon im subjektiven Willen des Handelnden liege und von ihm gewußt werde, umgekehrt ist es das Recht der Objektivität der Handlung, vom Subjekt als Denkendem gewußt und gewollt zu

Digitized by Google

werden und sich darin zu behaupten. Es wird also eine Einsicht verlangt, wie sie bei Kindern, Blödsinnigen, Verrückten usw. nicht vorhanden sein kann, weshalb bei diesen die Zurechnungsfähigkeit gemindert ist oder ganz fehlt. Die allgemeine Qualität der Handlung ist, auf die einfache Form der Allgemeinheit gebracht, Inhalt der Handlung überhaupt. Das Subjekt hat aber als Besonderes in seinem Zweck seinen eigenen besonderen Inhalt, und es hat demgemäß das Recht, in der Handlung seine Befriedigung zu finden. Dadurch hat die Handlung subjektiven Wert, Interesse für mich. Die Befriedigung des Inhalts der Zwecke ist das Wohl oder die Glückseligkeit in ihren besonderen Bestimmungen und im Allgemeinen. „Was das Subjekt ist, ist die Reihe seiner Handlungen. Sind diese eine Reihe wertloser Produktionen, so ist die Subjektivität des Wollens ebenso eine wertlose; ist dagegen die Reihe seiner Taten substanzieller Natur, so ist es auch der innere Wille des Individuums."[215] Das Recht der Besonderheit des Subjekts, sich befriedigt zu fühlen, oder das Recht der subjektiven Freiheit bildet nach Hegel den Wendepunkt im Unterschied des Altertums und der modernen Zeit; im Christentum ist es zum Prinzip einer neuen Form der Welt gemacht worden und hat sich in den verschiedensten Formen des Lebens, der Wissenschaft, der Kunst dargestellt. Vom Standpunkt abstrakter Reflexion aus wird das Prinzip der Besonderheit nicht richtig gewürdigt, wenn die Momente des Besonderen und des Allgemeinen starr gegenübergestellt werden: es wird dann z. B. die Moralität als feindseliger Kampf gegen die eigenen Bedürfnisse aufgefaßt, also nur dem Allgemeinen Wert zuerkannt, oder es wird andererseits bei einer Geschichtsbetrachtung gerade das Äußerliche, Subjektive an großen Individuen betont, Neigungen und Leidenschaften werden für wesentlich gehalten, während das Substanzielle der großen Taten übersehen wird. Als in sich Reflektiertes steht das Subjektive mit dem besonderen Inhalt des Wohls zugleich in Beziehung auf das Allgemeine. Dies Allgemeine, an der Besonderheit selbst gesetzt, ist meine und der anderen Besonderheit nur, sofern ich ein Freies, Moralisches bin. Eine Absicht meines Wohls und des Wohls anderer kann daher nicht eine

Digitized by Google

unrechtliche Handlung rechtfertigen. Die bloße Berufung auf ein gutes Herz, auf Gemüt und Begeisterung ist noch kein Kriterium für das, was recht und vernünftig ist. Die Totalität der besonderen Interessen des natürlichen Willens ist das persönliche Dasein als Leben. Das Recht wie das Wohl sind noch zufällig und einseitig, das Recht umfaßt das abstrakte Dasein der Freiheit, ohne daß es Existenz der besonderen Person ist, und der Sphäre des besonderen Willens fehlt die Allgemeinheit des Rechts. Die beiden Momente in relativer Beziehung aufeinander sind das Gute als das erfüllte Allgemeine und das Gewissen als die in sich wissende und in sich den Inhalt bestimmende unendliche Subjektivität.

Das Gute und das Gewissen repräsentieren die dritte Stufe der Moralität. Das Gute ist die Einheit des Begriffs des Willens, die Idee, in der das abstrakte Recht wie das Wohl, die Subjektivität des Wissens und die Zufälligkeit des äußerlichen Daseins als selbständig aufgehoben, aber ihrem Wesen nach enthalten und erhalten sind, es ist die realisierte Freiheit, der absolute Endzweck der Welt. Das Wohl ist nicht ein Gutes ohne das Recht, und das Recht ist nicht das Gute ohne das Wohl. Für den subjektiven Willen ist das Gute das schlechthin Wesentliche, es ist das Wesen des Willens in seiner Substanzialität und Allgemeinheit, und der subjektive Wille hat nur Wert und Würde, sofern er in seiner Einsicht und Absicht dem Guten gemäß ist. Das Recht des subjektiven Willens ist, daß das, was er als gültig anerkennen soll, von ihm als gut angesehen werde; es ist das höchste formelle Recht des Subjekts, nichts anzuerkennen, was ich nicht als vernünftig einsehe. Das Gute ist das Wesentliche des Willens des besonderen Subjekts; unterschieden von der Besonderheit ist es bestimmt als allgemeine abstrakte Wesentlichkeit, als Pflicht. Kants Verdienst ist es nach Hegel, daß er die reine unbedingte Selbstbestimmung des Willens als die Wurzel der Pflicht herausgehoben habe, aber da er von dem bloß moralischen Standpunkt nicht zu dem Begriff der Sittlichkeit übergegangen sei, sei er bei einem leeren Formalismus stehen geblieben. Von dem Begriff der Pflicht als der formellen Übereinstimmung mit sich

Digitized by Google

könne man nicht zur Bestimmung von besonderen Pflichten gelangen, und wenn ein besonderer Inhalt vorliege, so böte das Prinzip, ob er eine Pflicht sei oder nicht, noch kein Kriterium. Daß z. B. kein Eigentum stattfinde, enthalte für sich keinen Widerspruch. Die Pflicht als formelle Identität, die nicht um eines Inhalts willen gewollt werden soll, schließt allen Inhalt und alle Bestimmung aus. Wie schon in seinen Jugendschriften, so erhebt sich Hegel auch hier in systematischer Hinsicht über die Kantische Moralphilosophie. Wenn das Gute die abstrakte Allgemeinheit bezeichnet, so fällt die Besonderheit als das andere Moment der Idee in die Subjektivität. es ist das Gewissen. Dieses „drückt die absolute Berechtigung des subjektiven Selbstbewußtseins aus, nämlich in sich und aus sich selbst zu wissen, was Recht und Pflicht ist, und nichts anzuerkennen, als was es so als das Gute weiß, zugleich in der Behauptung, daß, was es so weiß und will, in Wahrheit Recht und Pflicht ist".[216] Auf dem formellen Standpunkt der Moralität ist das Gewissen noch ohne objektiven Inhalt, ist es für sich die unendliche formelle Gewißheit seiner selbst. Ob das Gewissen eines bestimmten Individuums der Idee des Gewissens gemäß ist, das erkennt man allein aus dem Inhalt des Gutseinsollenden. Was Recht und Pflicht ist, ist als das an und für sich Vernünftige der Willensbestimmungen in Form von allgemeinen Bestimmungen, von Gesetzen und Grundsätzen, und das Gewissen ist diesen unterworfen. Bei dem bloß moralischen Standpunkt handelt es sich nur um das formelle Gewissen. Die abstrakte Selbstbestimmung verflüchtigt alle Bestimmtheit des Rechts und der Pflicht; das Selbstbewußtsein in der reinen Innerlichkeit des Willens ist ebensosehr die Möglichkeit, das an und für sich Allgemeine, das Gute zum Prinzip zu machen, als auch die Möglichkeit, die Willkür, die eigene Besonderheit zum Prinzip zu erheben und sie durch Handeln zu realisieren, d. h. böse zu sein. Die Moralität und das Böse haben in der an und für sich seienden Gewißheit ihre gemeinschaftliche Wurzel, als formelle Subjektivität ist das Gewissen auf dem Sprung, ins Böse umzuschlagen. Das einzelne Subjekt als solches hat die Schuld seines Bösen, wenn es die Besonderheit gegen das Allgemeine festhält und

Digitized by Google

seine Willkür nicht als nichtig überwindet. Wird das Böse für andere als gut behauptet, so ergibt sich die Heuchelei; behauptet die Subjektivität sich für sich selbst als das Absolute, so ist das die abstruseste Form des Bösen, wo das Bewußtsein sich als Macht weiß, Böses in Gutes und Gutes in Böses zu verkehren. Nach der formellen Seite ist das Böse „das Eigenste des Individuums, indem es eben seine sich schlechthin für sich eigen setzende Subjektivität ist und damit schlechthin seine Schuld".[217] Im Handeln mit bösem Gewissen ist enthalten 1. das Wissen des wahrhaften Allgemeinen, 2. das Wollen des diesem widerstrebenden Besonderen und 3. das vergleichende Wissen beider Momente; bei der Heuchelei kommt noch die formelle Unwahrheit hinzu, das Böse für andere als gut hinzustellen. Wenn man sagt, das Wollen des abstrakt Guten, die gute Absicht, reiche hin, damit eine Handlung gut sei, so ist das ungenügend, denn das abstrakte Gute hat keinen Inhalt, in ihm ist der Unterschied von Gut und Böse und alle wirklichen Pflichten verschwunden. „Deswegen bloß das Gute wollen und bei einer Handlung eine gute Absicht haben, dies ist so vielmehr das Böse, insofern das Gute nur in dieser Abstraktion gewollt und damit die Bestimmung desselben der Willkür des Subjekts vorbehalten wird." Wenn ferner die subjektive Überzeugung als das hingestellt wird, was die sittliche Natur einer Handlung bestimme, so gibt es Verbrechen und Laster nicht mehr an und für sich, die Handlung wird allein nach der Absicht und der subjektiven Überzeugung beurteilt. Dann ist aber das Gesetz nur ein leeres Wort und wird erst durch meine Überzeugung zu etwas gemacht, was mich verpflichtet. Indem aber das Verbrechen und das Böse nur als ein Irrtum angesehen wird, erscheint „der Fehler auf sein Geringstes reduziert". In Wahrheit ist jedoch „mein Überzeugtsein etwas höchst Geringfügiges, wenn ich nichts Wahres erkennen kann". Ihre Spitze erhält die sich als das Absolute erfassende Subjektivität in der Form des ironischen Bewußtseins. Nicht die Sache ist dann das Vortreffliche, „sondern Ich bin der Vortreffliche und bin der Meister über das Gesetz und die Sache, der damit als mit seinem Belieben nur spielt und in diesem ironischen

Digitized by Google

Bewußtsein, in welchem Ich das Höchste untergehen lasse, nur mich genieße". Damit werden alle sittlichen Inhalte der Rechte, Pflichten, Gesetze als eitel gesetzt, und es kommt die Form der subjektiven Eitelkeit hinzu, sich als das Absolute in dem Wissen der Eitelkeit zu wissen.

Die konkrete Identität des Guten und des subjektiven Willens wird auf einer höheren Stufe als derjenigen der Moralität, nämlich in der Sittlichkeit erreicht. Auf dem Standpunkt der Moralität war das Gute noch das abstrakt Allgemeine, das Bestimmungen fordert, und das Gewissen war das abstrakte Prinzip des Bestimmens: in der Wirklichkeit des Sittlichen werden diese zu Momenten des Begriffs.

3. DIE SITTLICHKEIT

Die Sittlichkeit ist für Hegel „das lebendige Gute, das in dem Selbstbewußtsein sein Wissen, Wollen und durch dessen Handeln seine Wirklichkeit" sowie auch „an dem sittlichen Sein seine an und für sich seiende Grundlage und bewegenden Zweck hat". Damit ist die Einheit des Begriffs des Willens und seines Daseins erreicht und die Einseitigkeit des subjektiven und des objektiven Geistes überwunden. Die „Vollendung des objektiven Geistes, die Wahrheit des subjektiven und objektiven Geistes selbst" besteht in der Sittlichkeit[218]. An die Stelle des abstrakten Guten tritt das objektive Sittliche, das „die durch die Subjektivität als unendliche Form konkrete Substanz" ist. Der Inhalt des Sittlichen sind die über das subjektive Meinen erhabenen an und für sich seienden Gesetze und Einrichtungen; der an und für sich seiende Wille ist damit „als das Objektive, Kreis der Notwendigkeit, dessen Momente die sittlichen Mächte sind, welche das Leben der Individuen regieren" und in ihnen Wirklichkeit haben. Die sittliche Substanz ist „in ihrem wirklichen Selbstbewußtsein sich wissend und damit Objekt des Wissens". Während die Naturdinge nur auf äußerliche und vereinzelte Weise die Vernünftigkeit darstellen, s i n d die Gesetze der sittlichen Substanz, im höchsten Sinn der Selbständigkeit, und haben eine absolute Autorität. Sie sind dabei dem Subjekt nicht etwas Fremdes, sondern geben Zeugnis vom eigenen Wesen seines Geistes.

Digitized by Google

Für die Individuen sind sie, als das Substanzielle, bindende Pflichten. Die objektive ethische Pflichtenlehre ist die Entwicklung der Verhältnisse, die durch die Idee der Freiheit notwendig sind. Die bindende Pflicht erscheint als Beschränkung nur gegen die abstrakte Freiheit und gegen die Triebe des natürlichen oder des bloß moralischen Willens; in Wahrheit befreit sich das Individuum in der Pflicht zur substanziellen Freiheit, es erhebt sich über die Naturtriebe und über die unbestimmte Subjektivität. Die Subjektivität, die von dem substanziellen sittlichen Leben durchdrungen ist, ist Tugend. Rechtschaffenheit bedeutet die einfache Angemessenheit des Individuums an die Pflichten der Verhältnisse, denen es angehört. Triebe, Pflichten und Tugenden haben denselben Inhalt, nur gehört dieser bei den Trieben noch dem unmittelbaren Willen und der natürlichen Empfindung an, ist noch nicht zur Bestimmung der Sittlichkeit hinaufgebildet. In der einfachen Identität mit der Wirklichkeit der Individuen erscheint das Sittliche als die allgemeine Handlungsweise der Individuen, als Sitte, es wird in der Gewohnheit zu einer „zweiten Natur", die, an die Stelle des natürlichen Willens gesetzt, „der als eine Welt lebendige und vorhandene Geist" ist. So kommt die sittliche Substanzialität zu ihrem Recht und dieses zu seinem Gelten: die Eigenwilligkeit des für sich seienden Einzelnen ist verschwunden, der sittliche Charakter findet seine Würde in dem vernünftigen Allgemeinen, die Subjektivität ist die absolute Form und existierende Wirklichkeit der Substanz. Die Gewißheit der Freiheit der Individuen hat in der Objektivität des Sittlichen ihre Wahrheit und innere Allgemeinheit. Allgemeiner Wille und besonderer Wille sind so identisch, Pflicht und Recht fallen in eins, während im abstrakten Recht der eine das Recht, der andere die Pflicht hat, und im Moralischen das Recht des Wissens und Wollens nur mit den Pflichten geeint und objektiv sein s o l l.

Die frei sich wissende sittliche Substanz, in der Sollen und Sein zusammenfallen, ist der wirkliche Geist einer Familie und eines Volkes. Durch die Form seiner Momente erhält der Begriff der sittlichen Idee seine Objektivierung. Er ist 1. der unmittelbare oder natürliche sittliche Geist, die Familie, 2. die Verbindung der Glie-

Digitized by Google

der als selbständiger Einzelner in einer formellen Allgemeinheit, die bürgerliche Gesellschaft, und 3. der zur organischen Wirklichkeit entwickelte Geist, die Staatsverfassung. Kant stand wesentlich auf dem Standpunkt einer Individualethik; Hegel schafft, indem er die Sittlichkeit in den objektiven Formen der Familie, der bürgerlichen Gesellschaft und des Staates wirklich werden läßt, eine großzügige objektive Ethik und nimmt damit Gedanken von Platon und von Aristoteles wieder auf. Die Ethik geht ihm demgemäß nicht in bloß moralischen Problemen auf, sondern enthält allgemeine Wert- und Kulturprobleme.

Die F a m i l i e ist die unmittelbare Substanzialität des Geistes, in ihr hat das Individuum in seiner natürlichen Allgemeinheit, der Gattung, sein substanzielles Dasein, und die geistige Einheit ist hier eine empfindende Einheit, die Einigkeit der Liebe und die Gesinnung des Zutrauens. Das Recht, das den Einzelnen auf Grund der Familieneinheit zukommt, tritt hervor, wenn die Familie in Auflösung übergeht und die Glieder selbständige Personen werden, die in der Absonderung nur nach äußerlichen Seiten erhalten, was sie in der Familie für ein bestimmtes Moment ausmachten. Die Familie erscheint zunächst in der Gestalt ihres unmittelbaren Begriffs als Ehe. Die Ehe ist das unmittelbare sittliche Verhältnis, das als solches zunächst das Moment der natürlichen Lebendigkeit in der Gattung und ihrem Prozeß enthält, dann aber die äußerliche Einheit der natürlichen Geschlechter in eine geistige Einheit, in selbstbewußte Liebe umgewandelt hat. Der objektive Ausgangspunkt der Ehe besteht in der freien Einwilligung der Personen, ihre natürliche, einzelne Persönlichkeit in der Einheit e i n e r Person aufzugeben und durch diese Selbstbeschränkung gerade ihr substanzielles Selbstbewußtsein zu befreien. Das Sittliche der Ehe liegt in dem Bewußtsein der Einheit als substanziellen Zwecks, in der Liebe, dem Zutrauen und der Gemeinsamkeit der ganzen individuellen Existenz; das geistige Band hebt sich in ihrem Recht als das an sich unauflösliche Substanzielle heraus. Für Hegel ist die Ehe nicht ein Vertragsverhältnis, das aufhebbar wäre, vielmehr erhält in ihr durch die Identifizierung der Persönlichkeiten der sittliche Geist Gestalt, die Ehe ist eins der

Digitized by Google

Prinzipien, auf denen die Sittlichkeit des Gemeinwesens beruht. Wie Hegel auch in seinem eigenen Leben diese Auffassung für sich als maßgebend anerkannt hat, ersehen wir z. B. aus einem Brief vom Sommer 1811 an seine Braut, worin er die Ehe ein „wesentlich religiöses Band" nennt und betont: „Deine Liebe zu mir, meine Liebe zu Dir — so besonders ausgesprochen — bringen eine Unterscheidung herein, die u n s e r e Liebe trennte; und die Liebe ist nur u n s e r e, nur diese Einheit, nur dieses Band."[219] Ihre äußerliche Realität hat die Familie in einem Eigentum, dem Vermögen, das durch die Gemeinschaft ein sittliches Interesse erhält. Die Familie als allgemeine und fortdauernde Person verlangt einen bleibenden und sicheren Besitz, die Sorge und der Erwerb für dieses Gemeinsame, nicht für das bloße Bedürfnis eines Einzelnen hat sittlichen Charakter. Die Vollendung der Familie wird gewonnen in der Erziehung der Kinder und der dadurch bedingten Auflösung der Familie. In den Kindern erhält die Einheit der Ehe eine für sich seiende Existenz und einen Gegenstand. Aus dem gemeinsamen Familienvermögen müssen die Kinder ernährt und erzogen werden, das Recht der Eltern auf Dienste der Kinder beschränkt sich auf das Gemeinsame der Familiensorge überhaupt. Die Kinder sind an sich Freie, sie gehören weder anderen noch den Eltern als Sachen an. Ihre Erziehung bedeutet mit Rücksicht auf die Familienverhältnisse positiv, daß die Sittlichkeit in ihnen zur unmittelbaren Empfindung gebracht wird und das Gemüt in Liebe, Zutrauen und Gehorsam den Grund des sittlichen Lebens findet, dann aber negativ, daß die Kinder aus ihrer natürlichen Unmittelbarkeit zur Selbständigkeit und zur freien Persönlichkeit erhoben werden. Die Notwendigkeit des Erzogenwerdens äußert sich in den Kindern als das eigene Gefühl, in sich, wie sie sind, unbefriedigt zu sein, als der Trieb, der Welt der Erwachsenen anzugehören, die sie als ein Höheres ahnen. Hegel verwirft die „spielende Pädagogik", die das Kindische schon selbst als etwas nimmt, das an sich gelte, und das Ernsthafte in kindische Form herabsetzt, die die Kinder in der Unfertigkeit, in der sie sich fühlen, als fertig vorzustellen sucht. Hier, in der Lehre von der Sittlichkeit, hat

Digitized by Google

die Pädagogik für Hegel ihre systematische Stelle im Rahmen der ganzen Geistesphilosophie.

Dadurch daß die Kinder zu freien Persönlichkeiten erzogen und dann in der Volljährigkeit als rechtliche Personen anerkannt werden, findet die Familie ihre sittliche Auflösung. Durch das Prinzip der Persönlichkeit tritt die Familie in eine Vielheit von Familien auseinander, die sich als selbständige konkrete Personen zueinander verhalten. Die in der Einheit der Familie als sittlicher Idee gebundenen Momente müssen auf der Stufe der Differenz eine selbständige Realität erhalten. Damit ergibt sich die Bestimmung der Besonderheit, die sich auf die Allgemeinheit bezieht, aber so, daß diese nur die innerliche Grundlage bietet und in dem Besonderen nur formell in Erscheinung tritt. Diese Stufe stellt sich in der bürgerlichen Gesellschaft als der Erscheinungswelt des Sittlichen dar, wo eine Verbindung selbständiger Einzelner in einer formellen Allgemeinheit vorhanden ist. Die Substanz wird zu einem allgemeinen, vermittelnden Zusammenhang von selbständigen Extremen und deren besonderen Interessen. Das System allseitiger Abhängigkeit, in dem das Wohl und Recht aller gesichert ist, ist die bürgerliche Gesellschaft als der äußere Staat, als Not- und Verstandesstaat. Die Idee ist hier, wo nur relative Totalität und innere Notwendigkeit an der äußeren Erscheinung vorhanden ist, in der Entzweiung; die Besonderheit hat das Recht, sich nach allen Seiten zu entwickeln, die Allgemeinheit hat das Recht, sich als Grund und notwendige Form wie als Zweck der Besonderheit zu erweisen. Platon hat nach Hegel in seinem Staat die substanzielle Sittlichkeit in ihrer idealen Schönheit und Wahrheit dargestellt, aber er ließ das Prinzip der Besonderheit nicht zu seinem Recht kommen, schloß vielmehr seine Äußerungen in Privateigentum und Familie aus. Das Prinzip der selbständigen, in sich unendlichen Persönlichkeit, der subjektiven Freiheit, ist erst im Christentum innerlich, in der römischen Welt äußerlich, aufgegangen. Das Prinzip der Besonderheit geht dadurch, daß es sich zur Totalität entwickelt, in die Allgemeinheit über. Die Individuen haben als Privatpersonen im Staat ihr eigenes Interesse zum Zweck. Aber dieser Zweck ist durch das Allgemeine vermittelt, er kann nur erreicht

Digitized by Google

werden, sofern sie ihr Wissen, Wollen und Tun auf allgemeine Weise bestimmen und sich zu Gliedern des Zusammenhangs machen. Der Prozeß der Idee besteht darin, daß ihre Einzelheit und Natürlichkeit zur formellen Freiheit des Wissens und Wollens erhoben und so die Subjektivität in ihrer Besonderheit gebildet wird. Der Geist, so erklärt Hegel, „hat seine Wirklichkeit nur dadurch, daß er sich in sich selbst entzweit, in den Naturbedürfnissen und in dem Zusammenhange dieser äußeren Notwendigkeit sich diese Schranke und Endlichkeit gibt und eben damit, daß er sich in sie hineinbildet, sie überwindet und darin sein objektives Dasein gewinnt".[220] Nicht in der Gewinnung einer angeblichen natürlichen Sitteneinfalt noch auch in der äußeren Befriedigung durch Genüsse des Lebens kann darum das Ziel liegen, sondern darin, daß die Natureinfalt die Form der Allgemeinheit und Verständigkeit erhält. Bildung ist nach Hegel die „Befreiung und die Arbeit der höheren Befreiung", der Durchgangspunkt zur geistigen Substanzialität der Sittlichkeit. Im Subjekt äußert sich diese Befreiung als „harte Arbeit gegen die bloße Subjektivität des Benehmens, gegen die Unmittelbarkeit der Begierde sowie gegen die subjektive Eitelkeit der Empfindung und die Willkür des Beliebens"; durch diese Arbeit der Bildung aber gewinnt der subjektive Wille die Objektivität und wird befähigt, die Wirklichkeit der Idee zu sein.

Die bürgerliche Gesellschaft oder der äußere Staat stellt sich in drei Momenten dar: 1. in dem System der Bedürfnisse, 2. in der Rechtspflege und 3. in Polizei und Korporation. Der Gegenstand des Rechts war die Person, derjenige der Moralität das Subjekt, in der bürgerlichen Gesellschaft ist es der Mensch als Bürger. Vom konkreten Menschen als solchen und seinen Bedürfnissen ist die Rede. Die Besonderheit erscheint dem Allgemeinen des Willens gegenüber als subjektives Bedürfnis, das seine Befriedigung durch äußere Dinge und durch Arbeit sucht und dadurch Objektivität erlangt. Während beim Tier Bedürfnisse und Befriedigungsweisen beschränkt sind, vervielfältigt der Mensch die Bedürfnisse und die Mittel der Befriedigung, zerlegt und unterscheidet Teile und Seiten daran. Als reelles Dasein werden die Bedürfnisse und die Mittel ein Sein für andere. Die

Digitized by Google

gesellschaftlichen Bedürfnisse stellen die Verbindung her zwischen dem unmittelbaren natürlichen und dem geistigen Bedürfnis. In dem gesellschaftlichen Moment zeigt sich daher eine gewisse Befreiung von der Naturnotwendigkeit des Bedürfnisses, aber diese Befreiung ist nur formell, da die Besonderheit der Zwecke immer dabei als Inhalt zugrunde liegt. Die Vervielfältigung und Spezifierung der Bedürfnisse, Mittel und Genüsse im gesellschaftlichen Zustand, die den Luxus herbeiführt, bedeutet doch auch eine Vermehrung der Abhängigkeit und der Not. Die Arbeit hat die Bedeutung, daß sie den partikularisierten Bedürfnissen angemessene partikularisierte Mittel bereitet und erwirbt; sie formiert und spezifiziert das von der Natur gelieferte Material. Dadurch verbraucht der Mensch in seiner Konsumtion dann vornehmlich menschliche Produktionen. Durch die Arbeit entwickelt sich die theoretische und die praktische Bildung des Menschen. An der Mannigfaltigkeit der Gegenstände gewinnt er eine Menge von Vorstellungen und Kenntnissen, außerdem erwirbt er sich eine Beweglichkeit und Schnelligkeit des Vorstellens und des Übergehens von einer Vorstellung zur anderen, Verstand und Sprache werden gebildet. In praktischer Hinsicht wird durch die Arbeit eine Gewohnheit der Beschäftigung überhaupt, dann eine Beschränkung des Tuns erzielt, und durch diese Zucht werden objektive Tätigkeiten und allgemeingültige Geschicklichkeiten entwickelt. Die Arbeit führt zu einer Abstraktion, die die Produktion spezifiziert und die Teilung der Arbeiten bewirkt. Durch die Arbeitsteilung wird die Arbeit des Einzelnen einfacher, seine Geschicklichkeit und die Menge seiner Produktionen wächst. Außerdem wird dadurch die Abhängigkeit und die Wechselbeziehung der Menschen für die Befriedigung der Bedürfnisse stärker. Die Abstraktion des Produzierens macht weiter das Arbeiten immer mechanischer und läßt schließlich an die Stelle des Menschen die Maschine treten. Bei der allseitigen Verschlingung der Abhängigkeit aller schlägt die subjektive Selbstsucht in den Beitrag zur Befriedigung der Bedürfnisse aller anderen um: indem jeder für sich erwirbt, produziert und genießt, wirkt er damit auch für den Genuß der anderen. Dadurch ist in der Gesellschaft wie in der Familie für jeden das all-

Digitized by Google

gemeine, bleibende Vermögen vorhanden, an dem er durch seine Bildung und Geschicklichkeit teilnimmt, um seine Subsistenz zu sichern, und das er durch seine Arbeit erhält und vermehrt. Das besondere Vermögen, das die Teilnahme am allgemeinen Vermögen ermöglicht, ist bedingt teils durch die unmittelbare eigene Grundlage, d. i. das Kapital, teils durch die Geschicklichkeit, die von den ungleichen körperlichen und geistigen Anlagen abhängt. Es ergibt sich daraus in dieser Sphäre der Besonderheit eine Ungleichheit des Vermögens und der Geschicklichkeit der Individuen. Der ganze Zusammenhang in der Bewegung der gegenseitigen Hervorbringung und Anschauung bildet sich zu besonderen Systemen der Bedürfnisse, ihrer Mittel und Arbeiten, der Arten der Befriedigung, der theoretischen und der praktischen Bildung heraus, und die Individuen sind diesen Systemen zugeteilt. Die objektiv gewordene Besonderheit, die konkrete Teilung des allgemeinen Vermögens stellt sich in den Ständen dar: der substanzielle oder unmittelbare Stand ist derjenige, der sein Vermögen an den Naturprodukten eines Bodens hat, den er bearbeitet. Der formelle oder reflektierende Stand ist der des Gewerbes, wozu der Handwerkerstand, der Fabrikantenstand und der Handelsstand gehören; er hat die Formierung des Naturprodukts zur Aufgabe, gewinnt seine Subsistenz durch Arbeit, Reflexion und Verstand und bedarf dabei die Vermittlung mit den Bedürfnissen und Arbeiten anderer. Der allgemeine oder denkende Stand schließlich hat für die allgemeinen Interessen des gesellschaftlichen Zustandes zu wirken, er muß dafür der direkten Arbeit für die eigenen Bedürfnisse enthoben sein. Welchem besonderen Stand das Individuum angehöre, wird durch Naturell, Geburt und Umstände, aber wesentlich und endgültig durch die subjektive Meinung und besondere Willkür bestimmt, so daß das, was durch innere Notwendigkeit geschieht, für das subjektive Bewußtsein hier zugleich Werk seines Willens ist. Die sittliche Gesinnung in diesem System der Bedürfnisse ist „die Rechtschaffenheit und die Standesehre, sich, und zwar aus eigener Bestimmung durch seine Tätigkeit, Fleiß und Geschicklichkeit zum Gliede eines der Momente der bürgerlichen Gesellschaft zu machen und als solches zu erhalten und

Digitized by Google

nur durch diese Vermittlung mit dem Allgemeinen für sich zu sorgen sowie dadurch in seiner Vorstellung und der Vorstellung anderer anerkannt zu sein".[221]

Das Relative der Wechselbeziehung der Bedürfnisse und der Arbeit für sie hat seine Reflexion in sich, in der unendlichen Persönlichkeit, dem Recht. Die Sphäre des Relativen, der Bildung gibt dem Recht das Dasein, als allgemein Anerkanntes, Gewußtes und Gewolltes zu sein und dadurch Geltung und objektive Wirklichkeit zu haben, denn in dem Gewußtwerden und Gelten besteht die objektive Wirklichkeit des Rechts. In der Sphäre der Bildung, wo sich das Denken als Bewußtsein des Einzelnen zur Form der Allgemeinheit erhebt, wird das Ich als allgemeine Person aufgefaßt, worin alle identisch sind. „Der Mensch gilt so, weil er Mensch ist, nicht weil er Jude, Katholik, Protestant, Deutscher, Italiener usf. ist." Die Rechtspflege als zweites Moment der bürgerlichen Gesellschaft ist die Wirklichkeit des im System der Bedürfnisse enthaltenen Allgemeinen der Freiheit, indem sie den Schutz des Eigentums garantiert. Das Recht ist hier nicht mehr als Recht an sich genommen, sondern als Recht in seiner geltenden Wirklichkeit, als gesetzt in seinem objektiven Dasein, als Gesetz und positives Recht. Erst damit, daß das Recht zum Gesetz wird, erhält es seine wahrhafte Bestimmtheit; das innere wesentliche Moment ist dabei die Erkenntnis des Inhalts in seiner bestimmten Allgemeinheit. Da in die Form des Gesetztseins auch das Zufällige des Eigenwillens eintreten kann, kann das, was Gesetz ist, seinem Inhalt nach von dem verschieden sein, was an sich Recht ist. In der Form des Gesetztseins tritt das Recht auch dem Inhalt nach als Anwendung in Beziehung zum Stoff der Verhältnisse und Arten des Eigentums und der Verträge in der bürgerlichen Gesellschaft, ebenso auf den Stoff der sittlichen Verhältnisse, soweit diese die Seite des abstrakten Rechts enthalten. Es schließt nicht nur die Anwendung auf das Besondere in sich, sondern auch die unmittelbare Anwendung auf den einzelnen Fall, und hierin liegt besonders das rein Positive der Gesetze. Für die äußere Verbindlichkeit der Gesetze ist es nötig, daß sie allgemein bekannt gemacht werden. Ein öffentliches Gesetzbuch soll einerseits einfache, allgemeine Bestim-

Digitized by Google

mungen enthalten, andererseits liegt in der Natur des endlichen Stoffs die endlose Weiterbestimmbarkeit. Eigentum und Persönlichkeit erhalten in der bürgerlichen Gesellschaft gesetzliche Anerkennung und Gültigkeit. Das Verbrechen erscheint nun in bezug auf die Gesellschaft nicht nur als Verletzung eines subjektiv Unendlichen, sondern auch als Verletzung der allgemeinen Sache und wird quantitativ nach dem Gesichtspunkt der Gefährlichkeit für die Gesellschaft bestimmt. Die Erkenntnis und Verwirklichung des Rechts im besonderen Fall gebührt der Institution des Gerichts. Beim Rechtsprechen als der Anwendung des Gesetzes auf den einzelnen Fall ist zu unterscheiden die Erkenntnis des Falles in seiner unmittelbaren Einzelheit und seine Subsumtion unter die Gesetze der Wiederherstellung des Rechts.

Die Rechtspflege erhebt nur die abstrakte Seite der Freiheit der Person zur Notwendigkeit in der bürgerlichen Gesellschaft, sie schließt das nur der Besonderheit Angehörige der Handlungen und Interessen aus und überläßt der Zufälligkeit das Geschehen von Verbrechen wie die Rücksicht auf die Wohlfahrt. In der bürgerlichen Gesellschaft ist die feste, allgemeine Sicherung der Befriedigung des Bedürfnisses Zweck. Die Ordnung in der äußerlichen Allgemeinheit, die diesen Zweck festhält, erscheint als die Staatspolizei, als der äußerliche Staat, der in dem höheren, substanziellen Staat wurzelt; der Zweck substanzieller Allgemeinheit erscheint in der konkreten Totalität der Korporation. Polizei und Korporation machen daher das dritte Moment der bürgerlichen Gesellschaft aus. Die polizeiliche Vorsorge verwirklicht und erhält das Allgemeine, das in der Besonderheit der bürgerlichen Gesellschaft enthalten ist. Die Familie ist ja zunächst das substanzielle Ganze, dem die Sorge für die besondere Seite des Individuums hinsichtlich der Mittel und Geschicklichkeiten zum Erwerb aus dem allgemeinen Vermögen wie hinsichtlich seiner Subsistenz und Versorgung zusteht. Aber die bürgerliche Gesellschaft reißt das Individuum „aus diesem Bande heraus, entfremdet dessen Glieder einander und anerkennt sie als selbständige Personen", das Individuum ist „Sohn der bürgerlichen Gesellschaft geworden, die ebensosehr Ansprüche an ihn, als er Rechte auf sie hat".[222] Hegel

Digitized by Google

zeigt, wie in der bürgerlichen Gesellschaft mit dem Fortschreiten der Bevölkerung sich die Unterschiede der reichen und der armen Klassen entwickeln, wie dann die bürgerliche Gesellschaft durch ihre Dialektik über sich hinausgetrieben wird, was sich in einer bestimmten einzelnen Gesellschaft darin bekundet, daß sie genötigt wird, mit anderen Völkern in Verkehr zu treten, um Subsistenzmittel zu gewinnen. Das Allgemeine in der bürgerlichen Gesellschaft wird durch die polizeiliche Vorsorge als äußere Ordnung und Veranstaltung zum Schutz und zur Sicherheit der Massen dargestellt. Indem die Besonderheit das Allgemeine in ihren immanenten Interessen zum Zweck und Gegenstand ihres Willens und ihrer Tätigkeit macht, kehrt das Sittliche als Immanentes in die bürgerliche Gesellschaft zurück. Damit ergibt sich die Korporation, in der der Bürger als Privatmann die Sicherung seines Vermögens findet, aber auch aus seinem einzelnen Privatinteresse heraustritt und eine bewußte Tätigkeit für einen relativ-allgemeinen Zweck ausübt. Von den drei Ständen ist vor allem der mittlere Stand, derjenige des Gewerbes, wesentlich auf das Besondere gerichtet, und ihm ist daher die Korporation eigentümlich. Der allgemeine Zweck ist da ganz konkret und hat keinen weiteren Umfang als den, der im Gewerbe, dem eigentümlichen Geschäft und Interesse liegt. Die Korporation ist nach Hegel neben der Familie die zweite sittliche Wurzel des Staates. Während die Familie die Momente der subjektiven Besonderheit und der objektiven Allgemeinheit in substanzieller Einheit enthält, enthält die Korporation diese Momente auf innerliche Weise vereinigt, so daß das besondere Wohl als Recht bestimmt und verwirklicht ist. Der Zweck der Korporation ist beschränkt und endlich, seine Wahrheit findet er in dem an und für sich allgemeinen Zweck und dessen absoluter Wirklichkeit, d. h. im Staat.

Von der unmittelbaren Sittlichkeit in der Familie führt die dialektische Entwicklung durch die Entzweiung der bürgerlichen Gesellschaft hindurch zum Staat. Der Staat ist der wahrhafte Grund von Familie und bürgerlicher Gesellschaft, er enthält beide als Momente in sich, ja er ist darum in Wirklichkeit „das Erste, innerhalb dessen sich erst die Familie zur bürgerlichen Gesellschaft

Digitized by Google

ausbildet", und es ist die Idee des Staates selbst, „welche sich in diese beiden Momente dirimiert". Er ist „die Wirklichkeit der sittlichen Idee, — der sittliche Geist als der offenbare, sich selbst deutliche, substanzielle Wille, der sich denkt und weiß, und das, was er weiß und insofern er es weiß, vollführt".[223] Als die selbstbewußte, sittliche Substanz vereinigt er die Prinzipien der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft, denn die Einheit, die in der Familie als Gefühl der Liebe lebt, ist sein Wesen, aber durch das zweite Prinzip des wissenden und aus sich tätigen Wollens erhält dieses sein Wesen die Form gewußter Allgemeinheit. An der Sitte hat der Staat seine unmittelbare, an dem Selbstbewußtsein, dem Wissen und der Tätigkeit des Einzelnen seine vermittelte Existenz, und dieses Selbstbewußtsein hat durch die Gesinnung in ihm seine substanzielle Freiheit. In dem Staat als dem absoluten unbewegten Selbstzweck kommt die Freiheit zu ihrem Recht, und dieser Endzweck hat das höchste Recht gegen die Einzelnen, deren höchste Pflicht es ist, Mitglieder des Staats zu sein. Das Individuum hat nur insofern Objektivität, Wahrheit und Sittlichkeit, als es Mitglied des Staates ist, da der Staat objektiver Geist ist. Der Staat ist nicht eine äußerliche bürgerliche Gesellschaft. Wenn man die Bestimmung des Staates in die Sicherheit und den Schutz des Eigentums und der persönlichen Freiheit setzt, so verwechselt man den Staat mit der bürgerlichen Gesellschaft, man macht das Interesse der Einzelnen als solcher zum letzten Zweck, und es liegt dann im Belieben der Einzelnen, Mitglied des Staates zu sein. Aber die Vereinigung als solche ist der wahrhafte Zweck und Inhalt, die Bestimmung der Individuen ist es, ein allgemeines Leben zu führen. Abstrakt betrachtet besteht die Vernünftigkeit in der sich durchdringenden Einheit der Allgemeinheit und Einzelheit, konkret betrachtet in der Einheit des allgemeinen substanziellen Willens oder der objektiven Freiheit und des individuellen Willens oder der subjektiven Freiheit. Nicht um die Frage nach dem historischen Ursprung des Staates handelt es sich für Hegel, denn das betrifft nur die Erscheinung, es handelt sich vielmehr um die Idee und den gedachten Begriff des Staates. Von Rousseau rühmt Hegel, daß er den Willen als Prinzip des Staates aufgestellt

Digitized by Google

habe, aber er habe wie auch Fichte den Willen nur in der bestimmten Form des einzelnen Willens gefaßt und den allgemeinen Willen nur als das Gemeinschaftliche, das aus dem bewußten einzelnen Willen hervorgehe, nicht als das an und für sich Vernünftige des Willens. Die Vereinigung der Einzelnen im Staat wird dann fälschlicherweise als Vertrag betrachtet, der die willkürliche, ausdrückliche Einwilligung der Einzelnen zur Grundlage habe. Die Subjektivität der Freiheit, die bei diesem Prinzip des einzelnen Willens allein festgehalten wird, ist aber nur das eine, darum einseitige Moment der Idee des vernünftigen Willens. Ebenso falsch ist es, die Äußerlichkeit der Erscheinung, der Not, der Stärke usw. für die Substanz des Staates zu nehmen und empirische, zufällige Einzelheiten, wie Kraft, Reichtum usw., als wesenhaft anzusehen, wie das nach Hegels Urteil Karl Ludwig von Haller tut. Für Hegel ist der Staat das sittliche Ganze, ist er Vernünftiges, objektiver Geist.

Seine unmittelbare Wirklichkeit hat der Staat in seiner inneren Gestaltung als sich auf sich beziehender Organismus, die Idee bekundet sich dann im inneren Staatsrecht oder der Verfassung. Geht die Idee in das Verhältnis des einzelnen Staates zu anderen Staaten über, so ergibt sich das äußere Staatsrecht. Wird die Idee als allgemeine, als Gattung gefaßt und die individuellen Staaten als Momente in der Entwicklung der allgemeinen Idee des Geistes, so wird der Staat zur Weltgeschichte. Inneres Staatsrecht, äußeres Staatsrecht und Weltgeschichte sind demnach die drei Momente in der dialektischen Entwicklung der Idee des Staates. Das Wesen des Staates ist das Allgemeine und Vernünftige des Willens, aber dieses weiß und betätigt sich auch als Subjektivität und ist als Wirklichkeit ein Individuum. Der Staat erhält die Menge der Individuen als Personen, macht ihr Recht zur notwendigen Wirklichkeit, befördert das Wohl der Individuen, schützt die Familie und leitet die bürgerliche Gesellschaft, aber er führt auch das Leben der untergeordneten Sphären über in das Leben des allgemeinen substanziellen Geistes. Hegel findet, daß das Prinzip der modernen Staaten die ungeheure Stärke und Tiefe habe, „das Prinzip der Subjektivität, sich zum selbständigen Extreme der persönlichen Besonderheit

Digitized by Google

vollenden zu lassen und zugleich es in die substanzielle Einheit zurückzuführen".[224] Den Sphären des Privatrechts und des Privatwohls, der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft gegenüber ist der Staat einerseits die höhere Macht, der diese Sphären untergeordnet sind, andererseits aber auch ihr immanenter Zweck. Als Sittliches, als Durchdringung des Substanziellen und des Besonderen enthält der Staat, daß Pflicht und Recht in einer und derselben Beziehung vereinigt sind: meine Verbindlichkeit gegen das Allgemeine ist zugleich das Dasein meiner besonderen Freiheit. Aber wie Recht und Pflicht hier an sich, d. h. formell identisch sind, so sind sie zugleich ihrem Inhalt nach verschieden, da im Staat die unterschiedenen Momente zu ihrer eigentümlichen Gestaltung gelangen. Im Privatrechtlichen und Moralischen ist nur die abstrakte Gleichheit des Inhalts vorhanden: was dem einen recht ist, soll auch dem anderen recht sein, was dem einen Pflicht ist, soll auch dem anderen Pflicht sein; es fehlt noch die wirkliche Notwendigkeit der Beziehung. Beim Staat dagegen ist die Vereinigung von Pflicht und Recht wesentlich und notwendig. Das besondere Interesse ist nicht, wie bei der abstrakt-allgemeinen Betrachtung vom Gesichtspunkt der Pflicht aus, ein unwesentliches und unwürdiges Moment. Es soll „nicht beiseitegesetzt oder gar unterdrückt, sondern mit dem Allgemeinen in Übereinstimmung gesetzt werden, wodurch es selbst und das Allgemeine erhalten wird". Das Individuum muß in seiner Pflichterfüllung zugleich sein eigenes Interesse finden, und es muß ihm aus seinem Verhältnis zum Staat ein Recht erwachsen, wodurch die allgemeine Sache seine eigene besondere Sache wird. Nach seinen Pflichten ist es Untertan, als Bürger findet es in der Erfüllung seiner Pflichten „den Schutz seiner Person und Eigentums, die Berücksichtigung seines besonderen Wohls und die Befriedigung seines substanziellen Wesens, das Bewußtsein und das Selbstgefühl, Mitglied dieses Ganzen zu sein, und in dieser Vollbringung der Pflichten als Leistungen und Geschäfte für den Staat hat dieser seine Erhaltung und sein Bestehen".[225] Die objektive Allgemeinheit stellt sich in den Institutionen dar, die die Verfassung als die entwickelte und verwickelte Vernünftigkeit im Besonderen ausmachen. Diese Institutionen sind die

Digitized by Google

feste Basis des Staates sowie des Zutrauens und der Gesinnung der Individuen für den Staat und die Grundsäulen der öffentlichen Freiheit, denn in ihnen ist an sich die Vereinigung von Freiheit und Notwendigkeit vorhanden, da in ihnen die besondere Freiheit als vernünftig realisiert ist. Der Geist ist so ein Reich der Erscheinung, aber er ist auch die Idealität dieser Erscheinung, ihr Inneres, das in der Idee selbst sich entwickelt. Als subjektive Substanzialität stellt sich die Idee in der politischen Gesinnung, als objektive in dem Organismus des eigentlich politischen Staats und seiner Verfassung dar. Die politische Gesinnung ist Resultat der im Staat bestehenden Institutionen, sie ist das Bewußtsein, daß mein substanzielles und besonderes Interesse im Interesse des Staats enthalten ist. Der Organismus des Staates, die politische Verfassung ist die Entwicklung der Idee zu ihren Unterschieden und deren objektiver Wirklichkeit. Die unterschiedenen Seiten, durch die das Allgemeine sich fortwährend auf notwendige Weise hervorbringt, sind die verschiedenen Gewalten und deren Funktionen. Die Substanzialität oder abstrakte Wirklichkeit des Staates beruht darauf, daß sein Zweck „das allgemeine Interesse als solches und darin als ihrer Substanz die Erhaltung der besonderen Interessen ist"; diese Substanzialität aber entfaltet sich notwendig in die Begriffsunterschiede, die als wirkliche feste Bestimmungen, als Gewalten sich darstellen; weiter ist diese Substanzialität auch der durch die Form der Bildung hindurchgegangene, sich wissende und wollende Geist; der Staat weiß, was er will, und weiß es in seiner Allgemeinheit als Gedachtes, er wirkt nach gewußten Zwecken und Gesetzen. Hegel kann sagen: „Der Staat ist göttlicher Wille als gegenwärtiger, sich zur wirklichen Gestalt und Organisation einer Welt entfaltender Geist." Mit seiner Hervorhebung der ethischen Staatsidee kann Hegel als Fortbildner Platons erscheinen, aber von Platon unterscheidet ihn, daß er das Individuelle nicht einfach im Allgemeinen aufgehen läßt und nicht einen idealistischen Sozialismus und Kommunismus vertritt, sondern daß ihm das Individuelle vielmehr wesenhaftes Moment der Idee ist. Er berührt sich daher in seiner Auffassung des Verhältnisses von Individuum und Gemeinschaft mit Aristoteles, der in

Digitized by Google

seiner Staatslehre den Platonischen Sozialidealismus verwirft. Aber das Neue gegenüber Platon und Aristoteles ist die Betonung der dialektischen Entwicklung, in der die Gegensätze scharf herausgestellt und doch überwunden werden. Wie über den antiken Staatsgedanken, so erhebt sich Hegel auch über eine einseitige religiös-kirchliche Auffassung vom Wesen des Staates. Weder ist ihm der Staat ein Werk der Sünde, noch ist er schlechthin als Schöpfung Gottes auf religiöse Autorität begründet, wie das religiös-kirchlich beeinflußte Staatstheorien behauptet haben. Hegel unterscheidet scharf Begriff und Sphäre des Staates von dem Begriff und der Sphäre der Religion, ohne doch Beziehungen zu leugnen. Die Religion gehört in das Gebiet des absoluten Geistes, sie hat die absolute Wahrheit zu ihrem Inhalt, ist Anschauung, Gefühl und vorstellende Erkenntnis, die sich mit Gott als der absoluten Grundlage und Ursache beschäftigt. Demgemäß enthält die Religion allerdings die Forderung, daß alles in Beziehung auf das Absolute gefaßt werde und in ihr seine Bestätigung und Rechtfertigung erlange. Sittliche Pflichten, Staat und Gesetze empfangen für das Bewußtsein in bezug auf sie ihre höchste Bewährung und Verbindlichkeit. Aber die Religion ist das Verhältnis zum Absoluten in Form des Gefühls, der Vorstellung und des Glaubens. Würde der Staat nur von dieser Seite aus betrachtet, so würde das Objektive und Allgemeine zu etwas Subjektivem und Schwankendem, und gerade der Eigenwert des Staates und seiner Gesetze würde nicht gewahrt werden. Hegel nennt die Absicht, die Staatsordnung nach religiösen Gesichtspunkten zu bestimmen, eine „polemische Art von Frömmigkeit", die aus Schwäche entspringt. Die Religion wahrhafter Art nimmt nicht eine negative und polemische Stellung gegen den Staat ein, erkennt ihn vielmehr an und bestätigt ihn. Gerade damit können aber auch die religiösen Tendenzen durch die Kirchengemeinde im Staat eine Äußerung finden, denn für die Handlungen und Lehren der Religion sind Besitztümer und Eigentum nötig, ferner Individuen, die im Dienst der Gemeinde stehen. Der Staat erfüllt die Pflicht, die Kirchengemeinde zu schützen, und je stärker er in seiner Organisation ausgebildet ist, um so liberaler und toleranter kann er

Digitized by Google

selbst gegen Sekten sich verhalten, die die direkten Pflichten dem Staat gegenüber religiös nicht anerkennen. Sofern die Kirchengemeinde Eigentum besitzt, Handlungen des Kultus ausübt und Individuen dafür im Dienst hat, tritt sie aus dem Inneren in das Weltliche über und stellt sich dadurch unmittelbar unter die Gesetze des Staates. Andererseits sind sittliche Verhältnisse wie Ehe und Eid zunächst wesentlich Verhältnisse der wirklichen Vernünftigkeit, zu denen die kirchliche Vergewisserung als Inneres hinzutritt. Staat und Kirche treffen demnach direkt zusammen oder gegeneinander. Wenn die Kirche das Geistige überhaupt und damit auch das Sittliche als ihren Teil betrachtet, weil sie den absoluten Inhalt der Religion enthalte, den Staat aber nur als ein mechanisches Gerüste für die ungeistigen äußeren Zwecke, nur als eine Veranstaltung der Not zum Schutz und zur Sicherheit des Lebens der Individuen, so ist das nach Hegel ein blindes und seichtes Verfahren. Das eigentlich Sittliche fällt dabei gerade aus, indem das höhere Geistige als subjektive Religiosität oder als theoretische Wissenschaft jenseits des Staates gestellt wird. Die Entwicklung der Idee zeigt vielmehr, daß der Geist, als frei und vernünftig, an sich sittlich ist, und die wirkliche Vernünftigkeit als Staat existiert. Kirche und Staat stehen nicht im Gegensatz des Inhalts der Wahrheit und Vernünftigkeit, aber im Unterschiede der Form. Wenn man die Einheit von Staat und Kirche als Ideal aufstellt, so kann es sich nicht um eine Einheit handeln wie bei orientalischen Despotien, wo der Staat als organische Entwicklung der Sittlichkeit gar nicht vorhanden ist, sondern nur um die wesentliche Einheit der Grundsätze und der Gesinnung, wobei aber ebenso wesentlich ist, daß der Unterschied von Staat und Kirche zur besonderen Existenz kommt. Damit der Staat als die sich wissende, sittliche Wirklichkeit des Geistes zum Dasein gelangt, muß er unterschieden werden von der Form der Autorität und des Glaubens; „diese Unterscheidung tritt aber nur hervor, insofern die kirchliche Seite in sich selbst zur Trennung kommt", so daß der Staat über den besonderen Kirchen die Allgemeinheit des Gedankens gewinnt. Eben durch die kirchliche Trennung kann der

Digitized by Google

Staat das werden, was seine Bestimmung ist, die selbstbewußte Vernünftigkeit und Sittlichkeit.

Die innere Verfassung des Staates ist seine Organisation, durch die er seine Momente nach der Natur des Begriffs in sich unterscheidet und darstellt. Die Gewalten, die die Momente des Staates ausmachen, sind nach Hegel nicht, wie das geschehen ist, als absolut selbständige isoliert nebeneinanderzusetzen, vielmehr ist jede von ihnen in sich die Totalität dadurch, daß sie die anderen Momente in sich wirksam hat. Hegel klagt darüber, „es sei in neueren Zeiten unendlich viel Geschwätze, und zwar das schalste in Deutschland" durch die in die Welt gekommen, die sich überredeten, es am besten zu verstehen, was Verfassung sei, und die Religion und Frömmigkeit zur Grundlage ihrer Seichtigkeit machten. Eine philosophische Erkenntnis aus dem Begriff heraus sei erforderlich. Was jene Schwätzer „aus ihrem Gemüte und ihrer Begeisterung an unverdautem Gerede oder an Erbaulichkeit hervorbringen, beides kann wenigstens nicht die Prätension auf philosophische Beachtung machen".[226]

Die organische Gliederung des Staates besteht in der Entwicklung der drei substanziellen Unterschiede: 1. der gesetzgebenden Gewalt als der Gewalt, das Allgemeine zu bestimmen, 2. der Regierungsgewalt, der die Subsumtion der besonderen Sphären und der einzelnen Fälle zukommt, und 3. der fürstlichen Gewalt, die die Gewalt der Subjektivität als der letzten Willensentscheidung darstellt. Die Einteilung der Verfassungen in Monarchie, Aristokratie und Demokratie ist für den Standpunkt der alten Welt richtig, sie hat die noch ungetrennte substanzielle Einheit, die noch nicht zu ihrer inneren Unterscheidung gelangt ist, zur Grundlage und nimmt daher nur äußere Unterschiede der Anzahl an; von diesen Formen kann nach Hegel „nur historischer Weise die Rede sein", und es ist eine müßige Frage, welche die vorzüglichste sei, denn sie sind als beschränkte insgesamt der Idee in ihrer vernünftigen Entwicklung nicht gemäß. Montesquieu hat nach Hegel in diesem Stücke wie in so vielen anderen seinen tiefen Blick bekundet, wenn er die Prinzipien dieser Regierungsformen untersucht. Eine Verfassung ist für Hegel, obwohl sie in

Digitized by Google

der Zeit hervorgegangen ist, ihrem Wesen nach nicht etwas Gemachtes, sie ist vielmehr das schlechthin an und für sich Seiende, das Göttliche und Beharrende[227]. Der Staat als Geist eines Volkes ist zugleich das alle seine Verhältnisse durchdringende Gesetz, die Sitte und das Bewußtsein seiner Individuen, und die Verfassung eines bestimmten Volkes hängt von der Weise und der Bildung seines Selbstbewußtseins ab. Jedes Volk hat „die Verfassung, die ihm angemessen ist und für dasselbe gehört". Wenn man einem Volk eine Verfassung a priori geben wollte, so würde man damit ein Gedankending schaffen, dem der konkrete Gehalt fehlte.

Zuerst bespricht Hegel die fürstliche Gewalt, weil sie Spitze und Anfang des Ganzen ist, indem sie die unterschiedenen Gewalten zur individuellen Einheit zusammengefaßt enthält. Die Souveränität des Staates besteht darin, daß die besonderen Gewalten und Geschäfte nicht von einander abhängig, sondern von der Idee des Ganzen als der substanziellen Einheit bestimmt sind, und ebenso darin, daß diese besonderen Geschäfte an die Individuen nicht nach ihrer unmittelbaren Persönlichkeit, sondern nach ihren allgemeinen und objektiven Qualitäten geknüpft sind. Die Einheit des Staates ist also da die letzte Wurzel. Die Souveränität ist nicht etwa bloße Macht und Willkür. Despotismus ist ein Zustand der Gesetzlosigkeit, wo ein besonderer Wille an Stelle des Gesetzes gilt. Souveränität bedeutet im gesetzlichen Zustand gerade, daß die besonderen Sphären nicht für sich unabhängig und selbständig, sondern vom Zweck des Ganzen bestimmt sind. Zunächst existiert Souveränität nur als abstrakte Selbstbestimmung des Willens, als die ihrer selbst gewisse Subjektivität; aber wie der einfache Begriff überhaupt seine Bestimmungen durch sich selbst verdichtet und dadurch einen konkreten Inhalt gewinnt, so bestimmt sich die Subjektivität weiter als Subjekt, die Persönlichkeit als Person. Die Persönlichkeit des Staates wird als eine individuelle Person im Monarchen wirklich. Aus diesem Begriff der Fürstengewalt ergeben sich folgende Momente: 1. das Begnadigungsrecht gegenüber dem Verbrecher, 2. das Recht, Individuen zu erwählen, die den bestimmten Inhalt unter das Allgemeine subsumieren, d. h. vorkommende Staatsangelegenheiten

Digitized by Google

mit den darauf sich beziehenden objektiven Gesetzen und Entscheidungsgründen vor den Monarchen bringen und ihn beraten, 3. die Beziehung auf das an und für sich Allgemeine, das subjektiv im Gewissen des Monarchen, objektiv im Ganzen der Verfassung und den Gesetzen besteht.

Die Regierungsgewalten, worunter auch die richterlichen und polizeilichen Gewalten gehören, üben das Geschäft der Subsumtion, führen die vorhandenen Gesetze, Einrichtungen usw. fort und halten sie instand. Die Festhaltung des allgemeinen Staatsinteresses und des Gesetzlichen in dem Besonderen erfordert Staatsbeamte als Abgeordnete der Regierungsgewalt. Die Mitglieder der Regierung und die Staatsbeamten bilden den Hauptbestandteil des Mittelstandes, der die gebildete Intelligenz und das rechtliche Bewußtsein des Volks enthält. Daß dieser Mittelstand nicht sich eine Vorherrschaft anmaßt und Bildung und Geschicklichkeit nicht zu einem Mittel der Willkür und einer Herrenschicht werde, dafür sorgen die Institutionen der Souveränität von oben herab und die der Korporationsrechte von unten herauf.

Die gesetzgebende Gewalt bezieht sich auf die Fortbestimmung der Gesetze als solcher und die ganz allgemeinen inneren Angelegenheiten. In der gesetzgebenden Gewalt als Totalität sind das monarchische Moment wie die Regierungsgewalt wirksam, dazu aber das ständische Element. Im ständischen Element kommt die allgemeine Angelegenheit nicht nur an sich, sondern auch als empirische Allgemeinheit der Ansichten und Gedanken der Vielen zur Existenz. Die Begriffsbestimmung der Stände liegt darin, daß in ihnen das subjektive Moment der allgemeinen Freiheit, die eigene Einsicht und der eigene Wille der Sphäre der bürgerlichen Gesellschaft in Beziehung auf den Staat zur Existenz gelangt. Die Stände stehen als vermittelndes Organ zwischen der Regierung einerseits und dem in die besonderen Sphären und Individuen aufgelösten Volk andererseits. Dadurch erscheint weder die fürstliche Gewalt als Extrem isoliert und als bloße Herrschergewalt und Willkür, noch isolieren sich die besonderen Interessen der Gemeinden, Korporationen und Individuen, so daß die Einzelnen einen bloßen Haufen gegenüber dem orga-

Digitized by Google

nischen Staat bildeten. Der Staat ist wesentlich „eine Organisation von solchen Gliedern, die für sich Kreise sind, und in ihm soll sich kein Moment als eine unorganische Menge zeigen".[228] In dem ständischen Element der gesetzgebenden Gewalt gelangt der Privatstand zu politischer Bedeutung und Wirksamkeit, während der allgemeine, dem Dienst der Regierung sich widmende Stand unmittelbar das Allgemeine zum Zweck seiner Tätigkeit hat. Der Einzelne ist Privatperson und ebenso ist er denkendes Bewußtsein des Allgemeinen, und dieses Bewußtsein ist nur dann wirklich lebendig, wenn es mit der Besonderheit erfüllt ist, die in dem besonderen Stand als der nächsten Gattung für das Individuum vorliegt. Das Individuum kann daher nur in seiner objektiven Bestimmung als Mitglied eines Standes im Staat in Betracht kommen, nicht als isolierter Einzelner. Die Institution von Ständen bedeutet nicht, daß durch sie die Angelegenheit des Staates an sich aufs beste beraten werde, sondern vielmehr daß durch Mitwissen, Mitberaten und Mitbeschließen die an der Regierung nicht teilhabenden Glieder der bürgerlichen Gesellschaft ihr Recht der formellen Freiheit erlangen. Die öffentliche Meinung kommt damit zur Erscheinung.

Der Staat enthält die Momente des Geistes in ihrer Notwendigkeit entfaltet und besitzt dadurch Souveränität nach innen, aber der Geist ist auch Fürsichsein, und der Staat hat in dieser Bestimmung Individualität, welche im Souverän nach außen zur Darstellung kommt. Jeder Staat ist selbständig gegen die anderen, und die Staaten stehen im Verhältnis zueinander. Allgemeine Pflicht ist es, die substanzielle Individualität, die Unabhängigkeit und Souveränität des Staates zu erhalten, selbst durch Aufopferung des Eigentums. Das Endliche, Besitz und Leben, muß als Zufälliges gesetzt werden, weil dieses der Begriff des Endlichen ist. Darin liegt nach Hegel auch das sittliche Moment des Krieges, daß in ihm „mit der Eitelkeit der zeitlichen Güter . . . Ernst gemacht wird". In der Tugend der Tapferkeit findet das Hingeben der persönlichen Wirklichkeit für den absoluten Endzweck der Souveränität des Staates seine Realisierung.

Wenn so der Staat durch das innere Staatsrecht konstituiert ist, so ergibt sich weiterhin die Frage nach dem

Digitized by Google

Verhältnis selbständiger Staaten zueinander und die Forderung ihrer gegenseitigen Anerkennung. Damit beschäftigt sich das äußere Staatsrecht, das auf positiven Verträgen von Staaten und auf dem Völkerrecht beruht. Da der Staat ein souveränes konkretes Ganzes ist, hat auch das Verhältnis der Staaten zueinander diese Souveränität zum Prinzip. Die Rechte der Staaten untereinander haben daher nach Hegel nicht in einem allgemeinen, zur Macht über sie konstituierten Willen ihre Wirklichkeit, sondern in dem besonderen Willen der Staaten. Darum gibt es keinen Richter, höchstens Schiedsrichter und Vermittler zwischen Staaten, und diese nur zufälligerweise, d. h. nach Übereinkunft der besonderen Willen. Kants Gedanke eines ewigen Friedens durch einen Staatenbund setzt nach Hegel die Einstimmigkeit der Staaten voraus, die aber immer auf den besonderen souveränen Willen der einzelnen Staaten beruhte und dadurch mit Zufälligkeit behaftet bliebe. Der Staat als sittliche Substanz hat sein Recht unmittelbar in konkreter Existenz, darum kann nur diese für ihn Prinzip des Handelns und Benehmens sein, nicht ein allgemeiner moralischer Gedanke, wie er dem einzelnen Individuum vorschweben muß, dem das Allgemeine als das Seinsollende gegenübersteht.

Die besonderen Geister, die in den einzelnen Staaten als existierende Individuen ihre Wirklichkeit haben, sind aber nur Momente in der Entwicklung der allgemeinen Idee des Geistes und müssen sich in einem dialektischen Prozeß entfalten. Der allgemeine Geist als Geist der Welt bringt sich in der Weltgeschichte hervor, die die geistige Wirklichkeit in ihrem ganzen Umfang von Innerlichkeit und Äußerlichkeit enthält, und übt darin sein Recht aus. Die Weltgeschichte ist die Auslegung und Verwirklichung des allgemeinen Geistes, die aus seinem Begriff heraus notwendige Entwicklung seines Selbstbewußtseins und seiner Freiheit. Durch diese Bewegung hebt der beschränkte Geist seine Isolierung und Beschränkung auf, gelangt die geistige Substanz zur Befreiung. Die allgemeine Weltgeschichte, die die dialektische Bewegung der besonderen Völkergeister enthält, stellt, wie Hegel mit Schiller sagt, das Weltgericht dar, indem da jeder Völkergeist seine ganz bestimmte Stufe

Digitized by Google

auszufüllen hat und danach beurteilt wird. Hegels Rechts- und Staatsphilosophie mündet so in seine Geschichtsphilosophie. Es ist nicht zufällig, daß Hegel der Weltgeschichte gerade diese Stelle in seinem System gibt. Der objektive Geist hat für Hegel die wesentliche Bestimmung der Freiheit, in der die Einheit des vernünftigen Willens mit dem einzelnen Willen sich bekundet. Die Zwecktätigkeit des freien Willens ist, seinen Begriff, die Freiheit, in der objektiven Seite zu realisieren, ihn zu einer Welt zu gestalten. Das Dasein der Bestimmungen der Freiheit ist das Recht, das demnach die Grundlage für die ganze Philosophie des Geistes abgibt, weshalb Hegel seine Geistesphilosophie ja auch in den „Grundlinien der Philosophie des Rechts" dargestellt hat. In der Sittlichkeit nun als der dritten Stufe des objektiven Geistes ist der Begriff der Freiheit zu einer Welt und zur Natur des Selbstbewußtseins geworden, zur frei sich wissenden Substanz, in der das absolute Sollen ebensosehr Sein ist. Wirklichkeit hat der sittliche Geist als Geist eines Volkes. Der substanzielle Zweck eines Volkes aber ist, ein Staat zu sein und sich als solcher zu erhalten. Ihre Wahrheit und Bestimmung haben die Völkergeister in der absoluten Allgemeinheit der konkreten Idee, dem Weltgeist, und dieser Weltgeist stellt sich in der Bewegung der Geschichte dar. Der Prozeß der Geschichte ist demgemäß für Hegel die Befreiung des Geistes, durch die er zu sich selbst kommt und seine Wahrheit verwirklicht, und diese Befreiung ist das höchste und absolute Recht[229]. In dem Gang des Geistes, der in der Geschichte das Bewegende ist, ist die Freiheit, die im Begriff des Geistes liegt, das Bestimmende, und nur der Begriff des Geistes selbst ist Endzweck; das bedeutet aber, da der Geist Bewußtsein ist, daß Vernunft in der Geschichte waltet, daß in ihr der allgemeine Geist selbst sein eigener Gegenstand ist. Für Hegel handelt es sich demnach darum, die dialektische Bewegung des geschichtlichen Prozesses zu zeichnen; ein vernünftiger Sinn und Zweck, eine Idee muß in der Geschichte liegen, da sie Gestaltung des Geistes ist, und Geschichte wird auf den Staat bezogen — ein Volk ohne Staatsbildung hat nach Hegel eigentlich keine Geschichte —, da im

Digitized by Google

Staat der Geist des Volkes seine substanzielle Vernünftigkeit erhält.

In seinen „Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte" hat Hegel seine Geschichtsphilosophie ausführlich dargestellt. Philosophie der Geschichte bedeutet ihm im allgemeinen nichts anderes als „denkende Betrachtung" der Geschichte. Da die Geschichte „bloß aufzufassen hat, was ist und gewesen ist, die Begebenheiten und Taten", sich an das Gegebene und Seiende halten muß, scheint sie mit der Philosophie, die sich ganz im Element des Denkens bewegt, in Widerspruch zu stehen. Hegel weist nun allerdings mit Nachdruck „apriorische Erdichtungen in der Geschichte" ab, wie z. B. Annahmen über ein unmittelbar von Gott belehrtes ältestes Volk. Er betont demgegenüber, daß man das Historische „getreu auffassen" müsse, aber er ist sich bewußt, daß auch der gewöhnliche Geschichtsschreiber nicht passiv mit seinem Denken ist und nicht nur dem „Gegebenen" sich hingibt, sondern seine „Kategorien" mitbringt und durch sie das Vorhandene sieht. Denn auch die Geschichte ist kein bloßes Abbild einer äußeren Wirklichkeit, sondern setzt Kategorien des Geistes voraus. Bei wissenschaftlichem Verfahren „darf die Vernunft nicht schlafen": „Wer die Welt vernünftig ansieht, den sieht sie auch vernünftig an, beides ist in Wechselbestimmung."[230] Damit weist Hegel in der Tat in bedeutungsvoller Weise auf das Problem der logischen Grundkategorien der Geschichte hin. Wenn Kant gezeigt hatte, daß der Natur als dem Gegenstand unserer Erfahrung Anschauungsformen unserer Sinnlichkeit und Kategorien unseres Verstandes notwendig zugrunde liegen, so sucht Hegel auch die Kategorien der Geschichte aufzuweisen. Vernunft herrscht nicht nur in den Gesetzen der Natur, sondern auch in der Geschichte. Die Philosophie bringt an die Geschichte den Gedanken heran, „daß die Vernunft die Welt beherrsche, daß es also auch in der Weltgeschichte vernünftig zugegangen sei". Aber Hegel will auch diesen Gedanken nicht dogmatisch hinstellen, sondern es hat sich „erst aus der Betrachtung der Weltgeschichte selbst zu ergeben, daß es vernünftig in ihr zugegangen sei, daß sie der vernünftige notwendige Gang des Weltgeistes gewesen sei, der die Substanz der Geschichte ist".

Digitized by Google

Als Philosoph des Idealismus hebt Hegel hervor, daß die Weltgeschichte auf geistigem Boden vor sich gehe, wenn auch die physische Natur in sie eingreife. Das Wesen des Geistes gegenüber der Materie aber besteht darin, daß er in sich einen Mittelpunkt, daß er seine Einheit nicht außer sich hat, sondern bei sich selbst ist, Bewußtsein von sich selbst besitzt und die Tätigkeit ist, zu sich zu kommen und so sich hervorzubringen; in dem Beisichselbstsein besteht auch die Freiheit des Geistes. Die Weltgeschichte muß daher die Darstellung des Geistes sein, „wie er sich das Wissen dessen, was er an sich ist, erarbeitet", oder anders ausgedrückt, sie ist „der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit". Von hier aus ergibt sich sogleich eine notwendige Stufenfolge: zuerst ist dieses Wissen, daß der Geist an sich frei ist, noch nicht vorhanden, und darum besteht auch noch keine Freiheit — so ist es in der orientalischen Welt, wo die despotische Willkür eines Einzelnen herrscht, dann geht das Bewußtsein der Freiheit auf, nämlich bei den Griechen, wo aber nur einige als frei erscheinen, nicht der Mensch als solcher, und erst die christlichen germanischen Nationen erfassen die Wahrheit, daß der Mensch als Mensch frei ist und die Freiheit die eigentliche Natur des Menschen darstellt. Darin besteht das Ziel der Weltgeschichte, „daß der Geist zum Wissen dessen gelange, was er wahrhaftig ist, und dies Wissen gegenständlich mache, es zu einer vorhandenen Welt verwirkliche, sich als objektiv hervorbringe". Denn das Wesen des Geistes besteht im Unterschied von einem Naturding eben darin, daß er nicht einfach da ist, sondern daß er sich hervorbringt, sich zu dem macht, was er ist. Die Gestaltungen der Stufen in dem Prozeß des Weltgeistes sind die „welthistorischen Volksgeister", und der unendliche Trieb des Weltgeistes besteht darin, diese Stufen zu realisieren[231].

Nachdem so die Idee der Freiheit als der „innere Begriff" der Geschichte bestimmt ist, fragt Hegel weiter: welche Mittel gebraucht die Idee zu ihrer Realisation? Zwecke und Prinzipien sind ein Allgemeines, sind zunächst nur gedanklich, für ihre Verwirklichung muß die Tätigkeit der Menschen hinzukommen. Die Tätigkeit ist des Menschen Bedürfnis, seine Neigung und Leidenschaft. Und so zeigt uns die empirische Ansicht der Geschichte

Digitized by Google

Leidenschaften, Interessen der einzelnen Individuen als Triebfedern des Handelns. Nichts Großes ist „in der Welt ohne Leidenschaft vollbracht worden". Die „unermeßliche Masse von Wollen, Interessen und Tätigkeiten sind die Werkzeuge und Mittel des Weltgeistes, seinen Zweck zu vollbringen". Schon Kant hat in seiner Geschichtsphilosophie darauf hingewiesen, wie die Individuen mit ihren Trieben, ohne es zu wollen, höheren Zwecken der Natur oder der Vorsehung dienen. So sieht auch Hegel gerade dies als einen wesentlichen Faktor im Prozeß der Geschichte an, daß Individuen und Völker, „indem sie das Ihrige suchen und befriedigen, zugleich die Mittel und die Werkzeuge eines Höhern, Weitern sind, von dem sie nichts wissen, das sie bewußtlos vollbringen". Die allgemeine Idee steht über dem Gegensatz und dem Kampf, sie schickt „das Besondere der Leidenschaft in den Kampf, sich abzureiben". Das Besondere, Endliche vergeht, aber eben durch den Kampf und den Untergang des Besonderen ergibt sich das Allgemeine. Hegel nennt es die „List der Vernunft", daß sie „die Leidenschaften für sich wirken läßt, wobei das, durch was sie sich in Existenz setzt, einbüßt und Schaden leidet".[232]

Das Allgemeine, dem die Individuen dienen, ist zunächst das Allgemeine, das die Basis im Bestehen des sittlichen Lebens im Volk oder Staat ausmacht, auf dessen Erhaltung sich die Tätigkeit der Individuen richten muß. Aber es gibt noch ein höheres Allgemeines, dasjenige nämlich, das nicht nur Moment des Bestandes des Volksgeistes ist, sondern „Moment der produzierenden Idee", wo das Bestehende gerade durchbrochen und zerstört wird, wo Kollisionen entstehen und der Weltgeist über den daseienden Bestand des Volksgeistes, der sich ausgeschöpft hat, weiterschreitet. Individuen sind es, welche die Verwirklichung jenes Fortschritts der Idee hervorbringen, und zwar „die großen welthistorischen Individuen" oder Heroen, „die solches höhere Allgemeine ergreifen und zu ihrem Zweck machen, die den Zweck verwirklichen, der dem höheren Begriffe des Geistes gemäß ist". „Sie nehmen ihre Zwecke und ihren Beruf nicht aus dem ruhigen, eingeordneten System, dem geheiligten Lauf der Dinge. Ihre Berechtigung liegt nicht in dem vorhandenen Zustande, sondern es ist eine andere Quelle, aus

Digitized by Google

der sie schöpfen. Es ist der verborgene Geist, der an die Gegenwart pocht, der noch unterirdisch, aber noch nicht zu einem gegenwärtigen Dasein gediehen ist und heraus will, dem die gegenwärtige Welt nur eine Schale ist, die einen anderen Kern in sich schließt, als der zur Schale gehörte." Diese welthistorischen Individuen haben die Aufgabe, „die Geschäftsführer eines Zweckes zu sein, der eine Stufe in dem Fortschreitungsgange des allgemeinen Geistes bildet".[233] Mit Nachdruck betont Hegel also die Bedeutung der welthistorischen Individuen im Prozeß der Geschichte. Diese Individuen gehen nicht etwa einfach auf in einem abstrakten Allgemeinen, sondern sie wirken gerade in ihrer konkreten Lebendigkeit und Individualität, und gerade damit dienen sie doch höheren Zwecken. Man darf Hegel darum jedoch nicht zum Vertreter einer extrem individualistischen Geschichtsauffassung machen, denn er hebt ja auch die Begriffe des Volksgeistes und des Staates heraus. Ebensowenig aber darf man Hegel eine abstrakt-konstruktive Geschichtsauffassung vorwerfen, denn er würdigt das konkrete empirische Geschehen in seinem Prozeßcharakter, die empirischen Menschen mit ihren Trieben und Leidenschaften, die Idee ist ihm nicht etwas bloß Abstraktes, sondern sie gewinnt eine ganz konkrete Gestalt in der Wirklichkeit.

Wie Hegel nach den Mitteln zur Realisation der Idee gefragt hat, so fragt er weiter nach dem Material, in dem der vernünftige Endzweck ausgeführt wird. Der subjektive Wille hat sein substanzielles Leben, seine vernünftige Existenz im Staat, in dem die allgemeine Idee zur Erscheinung kommt, der das sittliche Ganze in seiner konkreten Gestalt darstellt und damit die Einheit des subjektiven Willens und des Allgemeinen bedeutet. Hier ist das Allgemeine nicht ein abstrakt Gemeintes, sondern ein Seiendes. Der Staat ist Gegenstand der Weltgeschichte, in ihm gewinnt die Freiheit ihre Objektivität. Nur Völker, die sich vernünftig in sich organisiert haben, die einen Staat bilden, sind in der Weltgeschichte bedeutsam. Das Wesen des Staates besteht aber nicht bloß in der Staatsverfassung, sondern diese ist nur e i n e wichtige Seite der individuellen Totalität. Die Verfassung eines Volkes macht mit seiner Religion, seiner Kunst, seiner Philosophie ebenso wie mit äußeren geographischen, wirt-

Digitized by Google

schaftlichen, industriellen Faktoren „eine Substanz, einen Geist" aus. „Die Religion eines Volkes, seine Gesetze, seine Sittlichkeit, der Zustand der Wissenschaften, der Künste, der Rechtsverhältnisse, seine sonstige Geschicklichkeit, Industrie, seine physischen Bedürfnisse zu befriedigen, seine ganzen Schicksale und Verhältnisse zu seinen Nachbarn in Krieg und Frieden, alles das steht in innigstem Zusammenhang."[234] Wenn im 18. Jahrhundert Montesquieu und andere die Beziehungen etwa zwischen klimatischen Verhältnissen und dem Charakter eines Volkes zu bestimmen suchten, so wird hier in viel tieferer Weise die Einheit und Totalität aller Lebensäußerungen eines Volkes erfaßt.

Für den Gang der Weltgeschichte nun ist noch der Begriff der Entwicklung wichtig. Kategorien, die wir auf die Geschichte anwenden, sind: die Kategorie der Veränderung überhaupt, die Kategorie der Verjüngung des Geistes, der Läuterung und Verarbeitung seiner selbst und die Kategorie der Vernunft. Die abstrakte Veränderung, die in der Geschichte vor sich geht, enthält zugleich einen Fortgang zum Besseren, Vollkommeneren, der Gang der Geschichte ist ein Fortschreiten. Dadurch unterscheidet sich die geistige Welt von der bloßen Natur, daß dem Geistigen eine wirkliche Veränderungsfähigkeit, ein Trieb der Perfektibilität eigentümlich ist und daß es da wirkliche Neuschöpfungen gibt. Die Dinge der Natur besitzen einen stabilen Charakter, alle Veränderungen haben da eine untergeordnete Bedeutung. „Die Veränderungen in der Natur, so unendlich mannigfaltig sie sind, zeigen nur einen Kreislauf, der sich immer wiederholt; in der Natur geschieht nichts Neues unter der Sonne, und insofern führt das so vielförmige Spiel ihrer Gestaltungen eine Langeweile mit sich."[235] Aber der bloße Begriff der Perfektibilität oder derjenige des Fortschritts im Sinne des 18. Jahrhunderts genügt Hegel zur Charakteristik der geistig-geschichtlichen Entwicklung nicht. Er betont, daß nicht nur das Moment der Veränderung, sondern auch das des Bestandes Beachtung verdiene, und außerdem tadelt er, daß der Begriff des Fortschritts zu sehr im bloß quantitativen Sinn einer Vermehrung der Kenntnisse und der Bildung genommen werde, während doch die Produktionen des Geistes als qualitative Änderungen ange-

Digitized by Google

sehen werden müßten. Für den Begriff der Entwicklung des Geistes ist es weiter wesentlich, daß der Entwicklung eine „innere Bestimmung, eine an sich vorhandene Voraussetzung" zugrunde liegt, die sich zur Existenz bringt. Zwar auch den organischen Naturdingen kommt eine solche Entwicklung von innen heraus zu, das organische Individuum produziert sich selbst, „es macht sich zu dem, was es an sich ist", ebenso wie der Geist. Aber während sich im Organischen die Entwicklung auf unmittelbare Weise vollzieht, indem die an sich bestimmte Natur des Keimes zur Existenz gelangt, wird beim Geist der Übergang vermittelt durch Bewußtsein und Willen. Entwicklung ist da nicht ein ruhiges Hervorgehen, sondern ein harter, unendlicher Kampf des Geistes gegen sich selbst. Ferner ist die Entwicklung des Geistes nicht nur formale Entwicklung, sondern Hervorbringen eines Zwecks von bestimmtem Inhalt: und zwar liegt der Zweck im Begriff der Freiheit des Geistes. Die Weltgeschichte ist „die Auslegung des Geistes in der Zeit", während sich im Raum die Idee als Natur darstellt. Für die Erscheinung der geistigen Gestaltungen ist es wesentlich, daß ihre Entwicklung in die Zeit fällt. Bei der Natur bedeutet die Erhaltung der Gattung nur die „gleichförmige Wiederholung derselben Weise der Existenz"; wenn man da eine Stufenleiter aufstellt, bleiben alle einzelnen Sprossen als nebeneinander existierend, nur der denkende Geist begreift einen Zusammenhang. In der geistigen Welt aber spielt die zeitliche Folge der Gestaltungen eine ausschlaggebende Rolle, die höhere Gestaltung erscheint als Umarbeitung der vorigen, niedrigen, die dadurch aufhört zu existieren.

Das Fortschreiten in der Weltgeschichte stellt sich als Stufenfolge des Bewußtseins dar. Die erste Stufe ist die der unmittelbaren Natürlichkeit des Geistes, die zweite die des partiellen Heraustretens in das Bewußtsein seiner Freiheit, die dritte Stufe die der Erhebung zur allgemeinen Freiheit, zum Selbstbewußtsein. Hegel charakterisiert die Stufen auch in mehr empirisch-bildlicher Weise: die erste Stufe ist gleichsam die des Kindesalters, der Einheit des Geistes mit der Natur (die orientalische Welt); die zweite Stufe, die der Trennung, tritt in zwei Formen hervor, im Verhältnis des Jünglingsalters des Geistes, wo der

Digitized by Google

Geist eine Freiheit für sich hat, die aber noch nicht mit der Substanzialität verbunden ist (in der griechischen Welt), und im Verhältnis des Mannesalters des Geistes, wo das Individuum seine Zwecke für sich hat, aber im Dienste eines Allgemeinen, des Staates, stehen muß und der Gegensatz der Persönlichkeit und der Ansprüche des Allgemeinen sich geltend macht (in der römischen Welt); die dritte Stufe oder das vierte Zeitalter (da die zweite Stufe zwei Zeitalter umfaßt) ist die christlich-germanische Welt, wo das Individuum substanzielle Freiheit in sich hat, wo subjektiver und objektiver Geist versöhnt sind. Bezeichnenderweise deutet Hegel darauf hin, daß man dieses vierte Zeitalter nicht ohne weiteres „das Greisenalter des Geistes" heißen könne, denn der Vergleich mit dem Individuum versage da. Während das Individuum als endlich vergehe, kehre der Geist zurück zu seinen Begriffen.

In seinen „Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte" hat Hegel mit reichem empirischen Material das Bild des Entwicklungsgangs der Geschichte von den Zeiten der orientalischen Reiche (China, Indien, Persien, Ägypten) bis auf seine eigene Zeit gezeichnet. Es kommt ihm aber dabei wesentlich darauf an, den Entwicklungsgang der sich verwirklichenden Idee der Freiheit philosophisch herauszuheben, nicht historische Schilderungen zu liefern. Und gewiß glaubte er nicht, daß mit seiner Zeit die Weltgeschichte am Ende angelangt sei. Er deutet auch auf Probleme der Zukunft hin und erklärt am Schluß seiner Vorlesung, die Möglichkeit einer Weiterentwicklung offen lassend: „Bis hierher ist das Bewußtsein gekommen, und dies sind die Hauptmomente der Form, in welcher das Prinzip der Freiheit sich verwirklicht hat." Geschichtliche Konstruktionen kann man natürlich in Hegels Darstellung finden, man kann in ihnen gelegentlich auch das empirisch Tatsächliche zugunsten eines Schemas vergewaltigt sehen. Aber damit behält doch dieser geniale Entwurf einer systematischen Geschichtsphilosophie seine Bedeutung, und man findet darin genug an tiefsinnigen Erkenntnissen vom Wesen der Geschichte. Hegel geht nicht den Weg einer dogmatisch-metaphysischen Geschichtsspekulation noch den Weg einer rationalistischen Konstruktion im Sinn der

Digitized by Google

Aufklärung, er sucht der Lebendigkeit des geschichtlichen Prozesses gerecht zu werden und eine immanente Entwicklung der ideellen Momente in diesem Werden zu erblicken. Noch Kant war in seiner Geschichtsphilosophie stark von Gedanken der Aufklärung beeinflußt, Fichte rang mit neuen Problemen der Nation und der Geschichte, die Romantik gewann ein neues gefühlsmäßiges Verhältnis zur Vergangenheit. Hegel erfaßt zum erstenmal die Idee der Geschichte und der Geschichtswissenschaft in ihrer ganzen systematischen Bedeutung. Gerade in der Geschichtsphilosophie mußte seine Lehre vom Begriff, der nicht etwas abstrakt Starres ist, sondern eine dialektische Entwicklung durchmacht und in der Wirklichkeit sich darstellt, ihre Bewährung suchen. Hier konnte auch zutage treten, wie Hegel seinen Blick auf die ideellen Grundlagen richtet, wie er aber auch auf das Empirische blickt, in dem das Ideelle seine Äußerung erhält. Hegels geschichtsphilosophische Betrachtung hat denn auch fruchtbar gewirkt nicht nur auf die Geschichtsphilosophie, sondern auch auf die Geschichtswissenschaft und die Geisteswissenschaften im 19. Jahrhundert. In mannigfacher Form hat sich diese Einwirkung Hegels auf die verschiedensten Gebiete bis zur Gegenwart vollzogen, und manche methodischen Grundgedanken der Hegelschen Geschichtsphilosophie sind Gemeingut geworden.

In der Weltgeschichte vollendet sich für Hegel der objektive Geist, wird er zum äußeren allgemeinen Weltgeist. Aber der Volksgeist im Staat ist noch endlich, enthält Naturnotwendigkeit, und die Weltgeschichte ist noch mit der Beschränktheit der besonderen Volksgeister behaftet. Der denkende Geist der Weltgeschichte muß darüber hinaustreten, muß seine Weltlichkeit abstreifen und seine konkrete Allgemeinheit erfassen, er erhebt sich dann zum „Wissen des absoluten Geistes, als der ewig wirklichen Wahrheit, in welcher die wissende Vernunft frei für sich und die Notwendigkeit, Natur und Geschichte nur seiner Offenbarung dienend und Gefäße seiner Ehre sind".[236]

C. DER ABSOLUTE GEIST

Der absolute Geist erst ist absolut frei, in ihm ist der Geist zu seinem Begriff und zu seiner Realität ge-

Digitized by Google

langt, in ihm vollzieht sich die Versöhnung der Wirklichkeit mit dem Geist, des Staates mit dem religiösen Gewissen wie mit dem philosophischen Wissen. Er ist „ebenso ewig in sich seiende als in sich zurückkehrende und zurückgekehrte Identität, die eine und allgemeine Substanz als geistige". Die Stufen dieses absoluten Geistes sind Kunst, Religion und Philosophie. Das Element seines Daseins ist in der Kunst Anschauung und Bild, in der Religion Gefühl und Vorstellung, in der Philosophie der reine, freie Gedanke. Hegel nennt auch die ganze Sphäre des absoluten Geistes die der Religion, denn der absolute Geist geht aus dem objektiven Geist der Sittlichkeit hervor, ist die denkende, der freien Allgemeinheit ihres konkreten Wesens bewußtwerdende Sittlichkeit, und diese eben ist auch wahrhafte Religion und Religiosität, die in der Sittlichkeit wurzelt. Auch die Kunst ist nur eine Art und Weise, das Göttliche auszusprechen, und steht zu der Religion in Beziehung, wie Hegel schon in der Phänomenologie des Geistes hervorgehoben hatte. Der objektive Geist mit den Stufen des Rechts, der Moralität und der Sittlichkeit stand immer noch auf dem Boden der Endlichkeit. Erst der absolute Geist erhebt sich darüber hinaus.

1. DIE KUNST

In der Kunst ist ein noch unmittelbares Wissen des Absoluten vorhanden, die konkrete Anschauung und Vorstellung des an sich absoluten Geistes als des Ideals, wobei aber die konkrete Gestalt aus dem Subjekt geboren wird und ein Werk von äußerlichem Dasein entsteht. Die Kunst hat es „mit der Befreiung des Geistes vom Gehalt und den Formen der Endlichkeit, mit der Präsenz und Versöhnung des Absoluten im Sinnlichen und Erscheinenden, mit einer Entfaltung der Wahrheit zu tun, die sich nicht als Naturgeschichte erschöpft, sondern in der Weltgeschichte offenbart".[237] Dadurch, daß sie das Höchste sinnlich darstellt, es der Natur und der Empfindung näher bringt, unterscheidet sie sich von Religion und Philosophie. Werke der schönen Kunst sind das erste „versöhnende Mittelglied zwischen dem bloß Äußerlichen, Sinnlichen und Vergänglichen und zwischen dem reinen Gedanken, zwischen der Natur und endlichen Wirklichkeit und der unendlichen Freiheit des begreifenden Den-

Digitized by Google

kens".[238] Der Widerspruch des abstrakten Geistes und der Natur wird im Kunstschönen aufgelöst und zur Einheit zurückgeführt.

Über Hegels Philosophie der Kunst gibt die Enzyklopädie nur ein paar kurze prinzipielle Andeutungen, dagegen bieten die „Vorlesungen über die Ästhetik" ein reichhaltiges Material, aus dem auch Hegels persönliches Verhältnis zu Kunst und Literatur sich erkennen läßt. Zum erstenmal wird hier eine Ästhetik aufgestellt, die in weitem Umfang die ästhetischen Gesichtspunkte an künstlerischen Werken der verschiedensten Art zu exemplifizieren sucht. Hegel fühlt sich auch mit seiner Kunstphilosophie als Fortbildner Kantischer Lehre. Kant hat nach Hegels Ansicht den Vereinigungspunkt zwischen Geist und Natur, wie er im Ästhetischen sich darstellt, nicht nur seinem Bedürfnis nach gefühlt, sondern auch bestimmt erkannt und vor die Vorstellung gebracht. Aber er ist doch bei dem Gegensatz des Subjektiven und der Objektivität stehengeblieben, hat wohl die abstrakte Auflösung der Gegensätze von Begriff und Realität, Allgemeinheit und Besonderheit, Verstand und Sinnlichkeit gegeben, aber diese Versöhnung nur zu einer subjektiven gemacht und daher das wahrhafte Wesen des versöhnten Widerspruchs nicht wissenschaftlich entwickelt. Schiller wird von Hegel das Verdienst zugesprochen, die Kantische Subjektivität und Abstraktion des Denkens durchbrochen zu haben. Schelling habe dann den Begriff und die wissenschaftliche Stelle der Kunst gefunden, wenn er sie auch noch in unzureichender Weise bestimmt habe.

Die Kunstphilosophie ist ein Teil der Geistesphilosophie, und zwar der Lehre vom absoluten Geist. Der Geist ist das Wahrhaftige, alles in sich Befassende; das ästhetisch Wertvolle oder das Schöne ist nur soweit wahrhaft schön, als es dieses Höheren teilhaftig ist. Das Kunstschöne, in dem diese Geisteswesenheit sich darstellt, ist daher für Hegel der eigentliche Gegenstand der Ästhetik. Das Naturschöne erscheint dem Kunstschönen gegenüber nur „als ein Reflex des dem Geiste angehörigen Schönen, als eine unvollkommene, unvollständige Weise, eine Weise, die ihrer Substanz nach im Geiste selber enthalten ist".[239] Damit ist betont, daß das Ästhetische Wert, geistiger Wert, nicht naturhaft Seiendes ist, ja daß

Digitized by Google

es über das Endliche hinaus auf das Absolute, Wahrhafte sich bezieht. Die Idee des Schönen, des Ästhetischen, ist das Richtunggebende. Aber diese Idee ist für Hegel nicht etwas Abstraktes. Hegel lehnt ausdrücklich eine abstrakte Metaphysik des Schönen ab, und auch die Platonischen Ideen sind ihm Abstraktionen. Der philosophische Begriff des Schönen muß vielmehr die metaphysische Allgemeinheit mit der Bestimmtheit realer Besonderheit vereinigen. Die Idee als das Kunstschöne ist gerade die Idee, sofern sie zu individueller Wirklichkeit gestaltet und mit dieser Wirklichkeit unmittelbar vereinigt ist: sie ist wohl das Wahre an und für sich selbst, aber nicht das Wahre in seiner objektiven Allgemeinheit. Das Kunstschöne ist nicht logische Idee und nicht natürliche Idee, sondern absolute Idee des absoluten Geistes in der Form der Anschauung und Empfindung. Als die ihrem Begriff gemäß gestaltete Wirklichkeit ist so die Idee des Kunstschönen das Ideal, das individuelle, immanente Einheit des Inhalts ist. Die Idee ist der Inhalt der Kunst, die Form ihrer Darstellung ist die sinnliche, bildliche Gestaltung. Das Kunstwerk steht in der Mitte zwischen der unmittelbaren Sinnlichkeit und dem ideellen Gedanken, das Sinnliche erscheint in der Kunst als vergeistigt, das Geistige als versinnlicht. Das Innere gibt sich durch das Äußere zu erkennen, und das Äußere weist von sich hinweg auf das Innere. Der Geist sucht im Kunstwerk die sinnliche Gegenwart gerade befreit von der bloßen Materialität, das Sinnliche wird ein Ideelles, das aber noch äußerlich vorhanden ist, es wird zum Schein erhoben, der nach außen hin als die Gestalt, das Aussehen, Klingen der Dinge usw. auftritt. Das Element der Kunst ist demnach der Schein — diesen Begriff hat Hegel wohl von Schiller übernommen —, aber dieser ästhetische Schein ist nicht etwa Täuschung und nicht etwas Schlechteres gegenüber der empirischen Erscheinungswelt. Vielmehr ist der Schein „dem Wesen wesentlich, die Wahrheit wäre nicht, wenn sie nicht schiene und erschiene, wenn sie nicht für Eines wäre, für sich selbst sowohl als auch für den Geist überhaupt". Und die Kunst läßt gerade das Substanzielle, Allgemeine, wahrhaft Wirkliche erscheinen. Während in der empirischen Erscheinungswelt das Wesentliche „in der Gestalt eines Chaos von Zufällig-

Digitized by Google

keiten, verkümmert durch die Unmittelbarkeit des Sinnlichen und durch die Willkür in Zuständen, Begebenheiten, Charakteren usw." erscheint, hebt die Kunst den wahrhaften Gehalt der Erscheinungen hervor, gibt sie ihnen „eine höhere geistgeborene Wirklichkeit".[240]

Die Bestimmungen, die objektiv dem Kunstwerk zukommen, müssen auch in der subjektiven Tätigkeit des Künstlers vorhanden sein. Das Kunstwerk muß aus geistiger Tätigkeit hervorgegangen sein, die zugleich das Moment der Sinnlichkeit in sich hat, also weder mechanisch-technische Arbeit noch wissenschaftliche Produktion ist. Die Seiten des Geistigen und Sinnlichen müssen im künstlerischen Produzieren eins sein. Die künstlerische Phantasie ist das Vernünftige, hat geistigen Gehalt, aber sie gestaltet diesen in sinnlicher Form und kann nur so seiner bewußt werden. So beruht sie einerseits auf Naturanlage und Naturtrieb, ist bewußtloses Wesen, ist aber andererseits auch geistiger, selbstbewußter Art.

Der Inhalt für das künstlerische Schaffen wird demnach aus dem Sinnlichen, der Natur genommen und stellt das Geistige in Gestalt äußerlich realer Erscheinungen dar. Aber nicht um eine bloße Nachahmung der Natur kann es sich dabei handeln. Bei bloßer Nachahmung würde, wie Hegel sagt, die Kunst mit der Natur gar nicht bestehen können und das Ansehen eines Wurms erhalten, der es unternimmt, einem Elefanten nachzukriechen. Weder in einer bloßen Nachahmung der äußeren Erscheinungen noch in Belehrung, Reinigung, Besserung usw. kann Hegel den Zweck der Kunst erblicken; die Kunst hat vielmehr ihren Endzweck in sich selbst, in der Darstellung und Enthüllung der Wahrheit in Form der sinnlichen Kunstgestaltung.

Die Idee ist für Hegel die ideelle Einheit und Subjektivität des Begriffs, aber auch die Objektivität, in der der Begriff sich auf sich selbst bezieht, sie ist ein Ganzes in subjektiver wie in objektiver Hinsicht, zugleich aber die sich ewig vollbringende Übereinstimmung und Einheit dieser Totalität. Indem der Begriff des Wahren unmittelbar in Einheit bleibt mit der äußeren Erscheinung, ist die Idee nicht nur wahr, sondern schön. Das Schöne ist in sich selbst unendlich und frei. Es ist der Begriff, der nicht seiner Objektivität gegenübertritt und sich dadurch in

Digitized by Google

den Gegensatz einseitiger Endlichkeit und Abstraktion gegen diese Objektivität bringt, wie bei bloßer Verstandesbetrachtung, sondern der sich mit seiner Gegenständlichkeit zusammenschließt, durch diese immanente Einheit und Vollendung in sich unendlich und dadurch, daß er innerhalb seines realen Daseins dieses beseelt und aus sich seine erscheinende Gliederung und Gestalt bestimmt, frei bei sich selber ist. Die ästhetische Betrachtung hebt sowohl die Einseitigkeit der theoretischen Betrachtung einer in ihrer Endlichkeit beharrenden unfreien Intelligenz wie die Einseitigkeit des praktischen Verhältnisses eines endlichen Wollens auf. In dem schönen Objekt muß der Begriff, der Zweck und die Seele wie auch die äußere Bestimmtheit, Mannigfaltigkeit und Realität des Objekts aus sich selbst und nicht durch andere bewirkt erscheinen. Es muß darin die durch den Begriff gesetzte Notwendigkeit im Zusammengehören der besonderen Seiten vorhanden sein, aber auch der Schein der Freiheit dieser Seiten als für sich und nicht nur für die Einheit hervorgegangener Teile, indem die Realität des Begriffs in den Teilen als vollständiges Gebilde erscheint und die Teile so eine selbständige Wirklichkeit haben.

Das Schöne ist so „die Idee als unmittelbare Einheit des Begriffs und seiner Realität, jedoch die Idee, insofern diese ihre Einheit unmittelbar in sinnlichem und realem Scheinen da ist". Die erste Weise der Existenz des Begriffs ist nun die Natur, und die erste Schönheit demnach die Naturschönheit. Die Idee als natürliche ist das Leben, während die unorganische Natur noch nicht der Idee gemäß ist; nur beim lebendigen Organismus ist ein Äußeres vorhanden, in dem das Innere, Ideelle erscheint. Wegen der sinnlichen Unmittelbarkeit ist das lebendige Naturschöne weder für sich selbst noch aus sich selbst als schön produziert, es ist nur schön für Anderes, für das die Schönheit auffassende Bewußtsein. In der Gestalt kann die innere Lebendigkeit für uns sinnlich anschaubar hervortreten. Das Entsprechen der sinnlichen Darstellung und der Idee ist bei der Anschauung von Naturgestalten nur geahnt, sofern bei der sinnlichen Betrachtung zugleich die innere Notwendigkeit und das Zusammenstimmen der totalen Gliederung aufgeht; das Auffassen ist nur unbestimmt und abstrakt, da die Ein-

Digitized by Google

heit äußerlich bleibt und nicht für die Anschauung in konkreter Innerlichkeit hervortritt. Bei der konkreten Einheit des Innern würde die Seelenhaftigkeit in sich inhaltsvoll sein und die äußere Realität zur offenen Manifestation des Innern machen. Bei dem Naturschönen fällt die gestaltende Form und die sinnliche äußere Realität noch auseinander. Die Schönheit der abstrakten Form besteht in Regelmäßigkeit, Gesetzmäßigkeit und Harmonie. In bezug auf das Materielle bekundet sich die Schönheit als abstrakte Einheit des sinnlichen Stoffs, als das in sich unterschiedslose Zusammenstimmen, die abstrakte Reinheit des Stoffs in Gestalt, Farbe, Ton usw. Das Naturschöne ist aber mit den Mängeln der empirischen Erscheinungswelt behaftet, nämlich der Endlichkeit, Beschränktheit, äußerlichen Notwendigkeit und Unfreiheit. Die Idee ist da noch nicht das in sich Unendliche und Freie, der Begriff zieht sich da nicht durch seine adäquate Realität so ganz hindurch, daß er darin nur sich selbst hätte. Erst im Kunstschönen ist die Realisation der Freiheit möglich.

Bei dem Kunstschönen als dem Ideal hat das Wahre in seiner Entfaltung zur äußeren Realität so Dasein und Wahrheit, daß jeder Teil die Seele, das Ganze zur Erscheinung bringt. Alles, was in der Erscheinung dem wahren Begriff nicht entspricht, wird beiseite geschoben, damit das Ideal rein dargestellt wird. Heitere Ruhe und Seligkeit, das Sichselbstbegnügen in der eigenen Beschlossenheit und Befriedigung ist ein Grundzug des Ideals. Die Kunst liefert uns die Gegenstände selbst, aber aus dem Innern her. Nicht das Natürliche als solches, sondern das Machen, das Vertilgtwerden gerade der sinnlichen Materialität und der äußeren Bedingungen, ist das formelle Ideale. Die Manifestation, die vom Geist produziert ist, erscheint, als hätte sie Natur hervorgebracht. „Die Gegenstände ergötzen uns nicht, weil sie so natürlich, sondern weil sie so natürlich g e m a c h t sind."[241] Zu dieser formellen Idealität kommt als höhere noch, daß das Kunstwerk den Gegenstand nicht in der natürlichen Vereinzelung, sondern in seiner Allgemeinheit ergreift und in der äußeren Erscheinung das fortläßt, was für den Ausdruck des Inhalts bloß äußerlich und gleichgültig bleiben würde. Das „ausdrucksvoll Wesentliche" ist das

Digitized by Google

Ideelle und nicht das bloß Vorhandene. Die geistige Grundbedeutung, die zur Darstellung kommen soll, muß nun alle Seiten der äußeren Erscheinung durchdringen; gerade darauf beruht dann die individuelle Lebendigkeit des Ideals.

Das Ideal muß aber nicht nur seinem allgemeinen Begriff nach betrachtet werden, sondern in seiner Bestimmtheit und Besonderheit. Denn erst da beginnt das Bereich der Kunst, wo das Ideal in Form der Bestimmtheit aufgefaßt und dargestellt wird, wobei sogleich eine Mannigfaltigkeit des Bestimmens eintritt. Der in Tätigkeit verleiblichte Geist ist Gegenstand der Kunst, die in sich differente Bestimmtheit des Ideals ist die Handlung. Das Geistige tritt aus seiner Ruhe in den Gegensatz des verworrenen Weltwesens hinein, die Macht der Idee bewährt sich darin, sich im Negativen seiner selbst zu erhalten. Zur Handlung gehört zunächst ein allgemeiner Weltzustand, der die Voraussetzung für die individuelle Handlung und deren Charakter ist. Für das Ideal ist ein allgemeiner Zustand erfordert, in dem das allgemeine Substanzielle unmittelbar individuell und das Individuum dadurch in sich selbst substanziell sein kann, wie es am ehesten in der Heroenzeit der Fall ist, denn Heroen sind Individuen, die aus der Selbständigkeit ihrer individuellen Gesinnung das Ganze einer Handlung auf sich nehmen, bei denen Substanzialität und Individualität eins und das Individuum Träger der Mächte von Recht, Sitte, Gesetzlichkeit ist. Der allgemeine Zustand schließt sich nun aber weiter zur Spezialität der Zustände, zu Kollisionen und Verwicklungen auf, die das Anregende für die Handlung werden. Diese Besonderheit des Zustandes ist die Situation, welche die Mittelstufe zwischen dem allgemeinen Weltzustand und der konkreten Handlung darstellt. Die wesentlichen Kollisionen sind solche, die in geistigen Differenzen ihren Grund haben und aus der eigenen Tat des Menschen hervorgehen. Gegenüber dem allgemeinen Weltzustand und der Situation ist dann das dritte die eigentliche konkrete Handlung, bei der Aktion und Reaktion verknüpft sind und die Differenz aufgelöst wird. Die Handlung ist die klarste Enthüllung des Individuums. In der Bewegung der Handlung sind als Momente enthalten: 1. die allgemeinen, substanziellen

Digitized by Google

Mächte, die den wesentlichen Gehalt und Zweck bilden, für den gehandelt wird, 2. die handelnden Individuen, die jene Mächte in sich verwirklichen und in deren Pathos die allgemeinen Mächte das Gemüt bewegen, 3. die Charaktere, in denen sich die Mächte zur Totalität und Einzelheit zusammenschließen. Durch die Handlung geht das Ideal in die äußere Welt hinaus, daher ist auch die äußerliche Bestimmtheit des Ideals erforderlich. Das Äußerliche tritt in der Kunst erstens als abstrakte Äußerlichkeit hervor, d. h. in der Regelmäßigkeit, Symmetrie und Gesetzmäßigkeit der Form wie in der Einfachheit und Reinheit des sinnlichen Materials; zweitens ist ein Zusammenstimmen des konkreten Ideals mit seiner äußerlichen Realität, der Subjektivität und seiner Umgebung erfordert; drittens muß das Kunstwerk in seiner wahren Objektivität auch der wahren Subjektivität des Publikums entsprechen, wobei es nicht auf das äußerliche Einzelne und seine historische Richtigkeit ankommt, sondern auf den substanziellen Gehalt, das wahrhaft Bleibende und Mächtige. „Das Kunstwerk muß uns die höheren Interessen des Geistes und Willens, das in sich selber Menschliche und Mächtige, die wahren Tiefen des Gemüts aufschließen, und daß dieser Gehalt durch alle Äußerlichkeiten der Erscheinung durchblicke und mit seinem Grundton durch all das anderweitige Getreibe hindurchklinge, das ist die Hauptsache, um welche es sich wesentlich handelt."[242]

Zu dem allgemeinen Ideal und der Bestimmtheit des Ideals als Kunstwerk kommt als drittes die schöpferische Subjektivität des Künstlers. Zu der künstlerischen Tätigkeit gehört zunächst die schaffende Phantasie, durch die der Künstler das an und für sich Vernünftige in sich selbst als sein eigenstes Werk zur realen Gestalt herausarbeitet. Der Künstler hat dabei sowohl die wache Besonnenheit des Verstandes als auch die Tiefe des Gemüts und der beseelenden Empfindung zu Hilfe zu nehmen. Genie ist die allgemeine wie die subjektive Fähigkeit zur wahren Produktion des Kunstwerks und die Energie der Ausbildung und Betätigung dieser Fähigkeit. Innere Produktion und deren Realisierung gehen Hand in Hand. An irgendeinem bestimmten Inhalt, den die Phantasie ergreift, entzündet sich die wahre Begeisterung, die der Zu-

Digitized by Google

stand des tätigen Ausgestaltens im subjektiven Innern wie in der objektiven Ausführung des Kunstwerks ist. Künstlerische Begeisterung heißt nichts anderes „als von der Sache ganz erfüllt zu werden, ganz in der Sache gegenwärtig zu sein und nicht eher zu ruhen, als bis sie zur Kunstgestalt ausgeprägt und in sich abgerundet ist". Zur künstlerischen Tätigkeit gehört die Objektivität der Darstellung. Nicht die gemeine Erscheinungswelt wird von der Kunst wiedergegeben, sondern sie soll das an und für sich Vernünftige zu seiner wahren Außengestalt durch geistige Tätigkeit aus dem Innern herausarbeiten. Die wahre Objektivität besteht darin, „daß von dem echten Gehalt des Gegenstandes, der den Künstler begeistert, nichts in dem subjektiven Innern zurückbehalten, sondern alles vollständig, und zwar in einer Weise entfaltet werden muß, in welcher die allgemeine Seele und Substanz des erwählten Gehalts ebensosehr hervorgehoben als die individuelle Gestaltung desselben in sich vollendet abgerundet und der ganzen Darstellung nach von jener Seele und Substanz durchdrungen erscheint". Das Höchste und Vortrefflichste ist nach Hegel „nicht etwa das Unaussprechbare, so daß der Dichter in sich noch von größerer Tiefe wäre als das Werk dartut, sondern seine Werke sind das Beste des Künstlers, und das Wahre, was er ist, das i s t er, was aber nur im Innern bleibt, das i s t er nicht".[243] In der Einheit der Subjektivität des Künstlers und der wahren Objektivität der Darstellung besteht die echte Originalität. Das Subjektive und das Sachliche der Darstellung muß so zusammengeschlossen sein, daß beide Seiten nichts Fremdes gegeneinander behalten. Die Originalität macht einerseits die eigenste Innerlichkeit des Künstlers aus, andererseits gibt sie nichts als die Natur des Gegenstandes. Sie ist demnach keine Willkür und keine äußere Manier. Das wahre Kunstwerk erweist seine Originalität nur dadurch, „daß es als die e i n e eigene Schöpfung e i n e s Geistes erscheint, der nichts von außen her aufliest und zusammenflickt, sondern das Ganze im strengen Zusammenhange aus einem Guß in einem Tone sich durch sich selber produzieren läßt, wie die Sache sich in sich selbst zusammengeeint hat". Die echte Originalität des Künstlers wie des Kunstwerks liegt darin, „von der Vernünftigkeit des in sich

Digitized by Google

selber wahren Gehalts beseelt zu sein". Die Originalität der Kunst zehrt zwar „jede zufällige Besonderheit auf, aber sie verschlingt sie nur, damit der Künstler ganz dem Zuge und Schwunge seiner von der Sache allein erfüllten Begeisterung des Genius folgen und statt der Beliebigkeit und leeren Willkür sein wahres Selbst in seiner der Wahrheit nach vollbrachten Sache darstellen könne".[244]

Die Lehre von der Idee des Kunstschönen entwickelt die allgemeinen Prinzipien von Hegels Kunstphilosophie. Von dieser Grundlegung aus kommt Hegel dann zu ausführlichen Erörterungen über die besonderen Formen des Kunstschönen und über das System der einzelnen Künste. Die Kunstformen sind die verwirklichende Entfaltung der Idee des Schönen. Nach Hegel sind die drei Hauptformen der Kunst: die symbolische, die klassische und die romantische Kunstform. In der symbolischen Kunstform ist die Idee noch in sich selbst abstrakt und unbestimmt, sie sucht noch ihren echten Kunstausdruck und gelangt nur zu einem Anklang und einem abstrakten Zusammenstimmen von innerer Bedeutung und äußerer Gestalt, nicht zu einer vollkommenen Identifikation. In der klassischen Kunstform findet der Geist als freies Subjekt die ihm adäquate äußere Gestalt, aber er ist da noch nicht der absolute, sondern der besondere Geist. In der romantischen Kunstform erfaßt sich der Geist als absoluter, der sein wahres Dasein nur in sich als Geist hat und daher in der Äußerlichkeit sich nicht mehr vollkommen realisiert finden kann.

Symbol ist nach Hegel „eine für die Anschauung unmittelbar vorhandene oder gegebene äußerliche Existenz, welche jedoch nicht so, wie sie unmittelbar vorliegt, ihrer selbst wegen genommen, sondern in einem weiteren und allgemeineren Sinne verstanden werden soll".[245] Bedeutung und Ausdruck sind beim Symbol zu unterscheiden. Es ist kein gleichgültiges Zeichen, sondern ein solches, das in seiner Äußerlichkeit zugleich den Inhalt der Vorstellung in sich selbst befaßt, die es erscheinen macht, aber es soll nicht sich selbst als konkretes einzelnes Ding, sondern nur die allgemeine Qualität der Bedeutungen vor das Bewußtsein bringen. Das Symbol ist seinem Begriff nach wesentlich zweideutig. In ihm wird zu der vorhandenen Gestalt hinzu eine zweite Gestalt aus dem Geist

Digitized by Google

erfunden. die jedoch nicht für sich selbst als Zweck gilt, sondern zur Veranschaulichung der Bedeutung benutzt wird. Wo aber die freie Subjektivität und nicht mehr bloß allgemeine abstrakte Vorstellungen den Gehalt der Darstellung ausmachen, da hört das Symbolische auf, denn das Subjekt ist das für sich selbst Bedeutende und das sich selbst Erklärende, da sind Bedeutung und sinnliche Anschauung, Inneres und Äußeres nicht mehr voneinander unterschieden und nicht bloß verwandt, sondern ein Ganzes, eine konkrete Einheit.

Die Entwicklung der symbolischen Kunstform vollzieht sich von dem Ausgangspunkt einer unbewußten originären Symbolik, wo die „noch ungetrennte und in dieser widersprechenden Verknüpfung gärende und rätselhafte Einheit des Kunstgehalts und seines versuchten symbolischen Ausdrucks" besteht, bis zu dem Sichauflösen des Symbolischen in einem ausdrücklichen Beziehen und bloßen Vergleichen der für sich selbst klaren Bedeutung und des sinnlichen Bildes. Die erste Hauptstufe der Symbolik ist daher die der unbewußten Symbolik, und zwar ist da zunächst eine unmittelbare Einheit von Bedeutung und Gestalt vorhanden, es fehlt noch der Unterschied von Seele und Leib, Begriff und Realität; diese Vorstufe glaubt Hegel in der Religion Zoroasters zu finden. Dann löst sich die erste Einheit auf, es heben sich einerseits die allgemeinen Bedeutungen über die einzelnen Naturgegenstände heraus, andererseits kommen sie doch in Form konkreter Naturgegenstände zum Bewußtsein, ein doppeltes Streben, das Sinnliche zu vergeistigen und das Geistige zu versinnlichen, macht sich geltend, eine phantastische Symbolik äußert sich, die die Unangemessenheit ihres Bildens und Gestaltens ahnt und doch nur ein Verzerren der Gestalten zu einer bloß quantitativen Erhabenheit erreichen kann; diese Stufe ist in Indien vorhanden. Darauf folgt der Standpunkt der eigentlichen Symbolik, auf dem erst das symbolische Kunstwerk seinen Charakter erhält, indem es als ein durch die Kunst erzeugtes Gebilde einerseits sich selbst in seiner Eigentümlichkeit vorstellt, andererseits aber auch eine darin zu erkennende allgemeine Bedeutung manifestieren soll, so daß es als Aufgabe dasteht, die die Forderung enthält, das Innere erraten zu lassen; Ägypten

Digitized by Google

mit seinen Sphinxen bietet Hegel Beispiele für diese Anschauungsweise.

Die zweite Hauptstufe der symbolischen Kunstform ist die Symbolik der Erhabenheit, wo nicht die Gestaltung, sondern die Bedeutung betont wird. Die absolute Symbolik, die in phantastischen Andeutungen und Rätseln verdunkelt war, ringt sich frei heraus, wird als die allgemeine, durch alles hindurchgreifende Substanz der erscheinenden Welt gefaßt, — eine Kunst der Substanzialität entsteht. Die Substanz kann nun entweder als die den Erscheinungen immanente belebende Seele begriffen werden, — das geschieht in der Kunst des an sich erhabenen Pantheismus, der in Indien und dann in Persien ausgebildet ist, — oder die eine Substanz wird für sich als das Erhabene, die Gesamtheit der Geschöpfe demgegenüber nur als Akzidenz der Macht Gottes, als das in sich selbst Ohnmächtige und Verschwindende hingestellt, — dieses Verhältnis zeigt die hebräische Poesie.

Die dritte Hauptstufe der symbolischen Kunstform ist die bewußte Symbolik der vergleichenden Kunstform. Bei der bewußten Symbolik wird die Bedeutung nicht nur für sich gewußt, sondern ausdrücklich von der äußerlichen Weise, in der sie dargestellt wird, unterschieden. Das Subjekt kennt jetzt sowohl das innere Wesen der Bedeutungen als auch die Natur der äußeren Erscheinungen und stellt beide in bewußter Absicht wegen der aufgefundenen Ähnlichkeit in Beziehung zueinander. Nicht mehr das Absolute selbst wird zum Inhalt genommen wie bei der Symbolik der Erhabenheit, sondern eine bestimmte und beschränkte Bedeutung. Das Bild, statt einziger Ausdruck für das Absolute zu sein, wird bloßer Schmuck. Die Formen, die hier auftreten, werden daher meist nur als Beiwerk benutzt. Es handelt sich da einmal um Vergleichungen, die vom Äußerlichen anfangen, wo die konkrete Erscheinung den Ausgangspunkt darstellt und das Wesentliche ausmacht; das Vergleichen der allgemeinen Bedeutung und des einzelnen Falls ist noch nicht als subjektive Tätigkeit ausdrücklich herausgestellt, wenn auch die Darstellung eine allgemeine Bedeutung besitzt und in Bezug darauf ausgeführt wird. Diese Darstellungsweise findet sich in Fabel, Parabel, Sprichwort usw. Dann kann aber auch die allgemeine Bedeutung

Digitized by Google

das Herrschende, die konkrete Verbildlichung etwas Untergeordnetes oder ein durch das vergleichende Subjekt willkürlich gewähltes Bild sein; Rätsel, Allegorie, Metapher, Bild und Gleichnis gehören in diese Rubrik. Ein Zerfallen der symbolischen Kunstform ergibt sich, wenn Inhalt und Kunstgestalt vollkommen äußerlich gesetzt und nur durch willkürliche Beziehung zum Ausschmükken der einen durch die andere Seite aneinandergefügt werden; die fertig ausgebildete, aber gestaltlose Bedeutung steht auf der einen, die Kunstform als äußerlicher willkürlicher Zierat auf der anderen Seite; didaktische und beschreibende Poesie zeigen diese Stufe des Zerfallens der bei der wahren Kunst ineinandergebildeten Momente.

Die Einigung des Inhalts und der ihm schlechthin angemessenen Gestalt, die von der symbolischen Kunstform vergebens angestrebt ist, wird in der klassischen Kunstform zur Erscheinung gebracht. Die freie, selbständige Bedeutung ist hier das Innere, das Geistige, das sich zum Gegenstand seiner selbst macht. Der freie Geist, den die Kunst zu seiner adäquaten Realität gestaltet, ist dabei als die bestimmte, in sich selbständige geistige Individualität in ihrer natürlichen Gestalt gefaßt. Das Menschliche macht den wahren Inhalt der klassischen Kunst aus, da die Äußerlichkeit des Menschen allein befähigt ist, das Geistige in sinnlicher Weise zu offenbaren. Die Verschmelzung der in sich freien Individualität und der adäquaten Gestalt ist dabei nicht eine unmittelbare natürliche Einheit, sondern eine vom subjektiven Geist zustande gebrachte Verknüpfung. Die klassische Kunst entspringt aus der Freiheit des sich selbst klaren Geistes; die Produktion des Künstlers ist auf dieser Stufe das freie Tun des besonnenen Menschen, der weiß, was er will, und kann, was er will. Die Entwicklungsstufen, die aus dem Begriff des klassischen Ideals hervorgehen, sind: 1. der Gestaltungsprozeß, durch den die Konkretion des Inhalts zur Klarheit der in sich selbst bewußten Individualität sich vollzieht, wie sie diese in der Lebendigkeit des vom Geist durchatmeten menschlichen Leibes zur Darstellung bringt, 2. das Ideal der klassischen Kunst, wie es in der Kunstgötterwelt der Griechen sich zeigt, und 3. die Auflösung der klassischen Kunst. Der Gestal-

Digitized by Google

tungsprozeß der klassischen Kunstform bekundet sich zunächst darin, daß durch die Erhebung des Selbstbewußtseins das Menschliche als das allein Wahrhaftige erscheint und der „Respekt vor der dumpfen Innerlichkeit des tierischen Lebens" schwindet. Während z. B. bei Indern und Ägyptern das Tierische heilig gehalten wurde, wird in der klassischen Kunst die Tiergestalt zur Bezeichnung des Üblen, Schlechten, Ungeistigen gebraucht. Zu dieser Herabsetzung kommt dann als weiteres Moment, daß die alten Götter, die elementare Naturmächte darstellten, durch Götter ersetzt werden, die das freie Selbstbewußtsein zu ihrem Inhalt haben und als geistige Mächte zur Anschauung kommen können, wie das in den griechischen Mythen vom Kampf der alten und der neuen Götter ausgesprochen ist. Aber das Tierische und die elementaren Naturgötter bleiben dann auf der höheren Stufe erhalten, indem sie Attribute der geistigen, selbständigen Individualität werden. Der Gott der klassischen Kunst hat geistige und leibliche Individualität, ist nicht Einziges, sondern Besonderes und hat einen Kreis des Besonderen um sich.

Das Ideal der klassischen Kunst, das als Resultat des Gestaltungsprozesses sich ergibt, hat zu seinem Inhalt wie zu seiner Form das Menschliche und arbeitet beide Seiten zu vollendetem Entsprechen ineinander. Die Götter der griechischen Kunst zeigen konzentrierte Individualität, schweben in der einigen Mitte zwischen bloßer Allgemeinheit und ebenso abstrakter Besonderheit, wodurch das klassische Ideal „die unendliche Sicherheit und Ruhe, die kummerlose Seligkeit und ungehemmte Freiheit" hat. Ferner ist der an sich selbst bestimmte göttliche Charakter nicht nur geistig, sondern auch in der Leiblichkeit erscheinende Gestalt; die klassische Schönheit führt die geistige Individualität mitten in ihr zugleich natürliches Dasein hinein, eine makellose Äußerlichkeit entspricht dem geistigen Innern, das sich darin expliziert. Schließlich aber zeigt sich in den klassischen Göttergestalten bei aller konkreten Individualität das Zurückwenden zur Allgemeinheit, was sich in der geistigen Ruhe und der Hoheit ausdrückt, durch welche die Götter in ihrer Schönheit über die eigene Leiblichkeit erhoben scheinen. Die Skulptur vor allem vermag das klassische Ideal in seinem

Digitized by Google

einfachen Beisichsein darzustellen, in dem mehr die allgemeine Göttlichkeit als der besondere Charakter hervortritt.

Nun stellt sich dieses Ideal der klassischen Kunst dar in einer Vielheit von Göttergestalten, von denen jede einzelne ein Individuum ist, das bei seinem bestimmten Charakter doch eine in sich zusammengefaßte Totalität bildet. Der Polytheismus ist dem Prinzip der klassischen Kunst wesentlich. Indem das klassische Ideal dann die in sich beruhende Individualität auch in Bewegung setzen muß, ergeben sich Züge für die einzelne Individualität jedes Gottes, wie sie für eine lebendige Individualität notwendig sind. Damit wird die partikuläre Seite der einzelnen Götter zu etwas Positivem, zugleich aber geht die klassische Kunst schließlich ihrem Inhalt nach zur Vereinzelung der zufälligen Individualisierung und ihrer Form nach zum Angenehmen und Reizenden fort.

Die Auflösung des klassischen Ideals muß erfolgen, weil die klassischen Götter den Keim ihres Untergangs in sich selbst tragen und durch die Vereinzelung der Zufälligkeit preisgegeben sind. Diese Auflösung bekundet sich zunächst darin, daß der Individualität und relativen Bestimmtheit gegenüber das unverstandene und begrifflose Schicksal, das Götter und Menschen bezwingt, als das Höhere erscheint, ferner darin, daß die Götter durch ihre Verendlichung und Vermenschlichung in das Gegenteil dessen verkehrt werden, was den Begriff des Substanziellen und Göttlichen ausmacht, und schließlich zeigt sie sich in der Satire als der Kunstform, die den hervorbrechenden Gegensatz der endlichen Subjektivität und der entarteten Äußerlichkeit, die unaufgelöste Disharmonie von Innerem und Äußerem darstellt. Der Zwiespalt aber zwischen der abstrakten inneren Gesinnung und der äußeren Objektivität fordert eine Überwindung, die in einer neuen Kunstform, nämlich der romantischen, zum Ausdruck kommt, wo das Subjektive als das in sich selbst Unendliche und Absolute gefaßt wird.

Die schöne Erscheinung des Geistes in seiner unmittelbaren, vom Geist adäquat erschaffenen sinnlichen Gestalt ist nicht das Höchste. Aus der Vereinigung mit dem Leiblichen drängt der Geist zur Versöhnung seiner in sich selbst zurück. Auf der Stufe der romantischen Kunst

Digitized by Google

„weiß der Geist, daß seine Wahrheit nicht darin besteht, sich in die Leiblichkeit zu versenken; im Gegenteil, er wird sich seiner Wahrheit nur dadurch gewiß, daß er sich aus dem Äußeren in seine Innigkeit mit sich zurückführt und die äußere Realität als ein ihm nicht adäquates Dasein setzt".[246] Schönheit im Sinne der klassischen Kunst wird etwas Untergeordnetes, die geistige Schönheit der in sich unendlichen geistigen Subjektivität ist jetzt das Wesentliche. Die absolute Innerlichkeit ist der wahre Inhalt des Romantischen, die entsprechende Form ist die geistige Subjektivität. Weder das Natürliche als solches noch der griechische Götterkreis der Schönheit, sondern das wirkliche einzelne Subjekt in seiner inneren Lebendigkeit erhält jetzt unendlichen Wert, indem sich in ihm die Momente der absoluten Wahrheit des Geistes darstellen. Der Inhalt der romantischen Kunst ist einerseits verengt, sofern die Natur vergöttert und der ganze Inhalt auf die Innerlichkeit des Geistes konzentriert wird, aber er ist andererseits auch erweitert, da die Geschichte des Gemüts unendlich reich wird und die ganze Menschheit und deren Entwicklung den Stoff abgibt. Der Gehalt der Wahrheit wird aber in der romantischen Weltanschauung nicht nur in der Form der Kunst produziert, wie im klassischen Weltbild, sondern ist schon außerhalb der Kunst in Vorstellung und Empfindung enthalten; die Religion ist die wesentliche vorliegende Voraussetzung der Kunst, das Äußere der Erscheinung wird ein gleichgültiges Element gegenüber der ewigen absoluten Natur des Geistes. Da das äußerlich Erscheinende nicht mehr die Innerlichkeit auszudrücken vermag, wird es auch nicht mehr in der Form der Schönheit verklärt wie in der klassischen Kunst, sondern erscheint gerade als das nicht befriedigende Dasein, wird mit seiner endlichen Mannigfaltigkeit in die Kunst aufgenommen. Zwei Welten treten sich so im Romantischen gegenüber: das in sich vollendete geistige Reich des Gemüts und das Reich des Äußerlichen, das zu einer ganz empirischen Wirklichkeit wird, um deren Gestalt die Seele sich nicht kümmert. Der Grundton des Romantischen ist nach Hegel musikalisch und, mit bestimmtem Inhalt der Vorstellung, lyrisch, weil die immer vergrößerte Allgemeinheit und rastlos arbeitende Tiefe des Gemüts das Prinzip ausmacht.

Digitized by Google

Die erste Stufe des Romantischen ist diejenige, wo der Geist sich negativ gegen seine Unmittelbarkeit und Endlichkeit wendet und durch die Befreiung davon in sich seine Unendlichkeit und Selbständigkeit findet; der Mensch erscheint nicht als Mensch in bloß menschlichem Charakter, sondern als der sich wissende allgemeine Gott selbst. Das Religiöse als solches tritt hervor: in der Erlösungsgeschichte Christi, dann in der religiösen Liebe als der versöhnten Empfindung des Menschlichen und Göttlichen und in der Gemeinde, in der der Geist Gottes gegenwärtig ist, stellt sich der religiöse Kreis der romantischen Kunst dar. Im Romantischen ist im Gegensatz zum Klassischen die Versöhnung mit dem Absoluten ein Akt des Innern, der zwar im Äußeren erscheint, aber das Äußere nicht zum wesentlichen Inhalt und Zweck hat. Die unendliche Subjektivität ist in der romantischen Kunst nicht einsam in sich, sondern tritt aus sich heraus in ein Verhältnis zu Anderen, in dem sie sich selbst wiederfindet. Das Leben in einem Anderen ist als Empfindung die Innigkeit der Liebe, die daher als Inhalt im religiösen Kreis der Romantischen erscheint. Im Geist der Gemeinde vollzieht sich dann die Einigung des menschlichen und göttlichen Geistes innerhalb der menschlichen Wirklichkeit selbst.

Die zweite Stufe des Romantischen ist, daß der Geist in die Wirklichkeit hineintritt, aus seiner substanziellen Sphäre heraus zu einem gegenwärtigen, dem Subjekt als solchem gehörigen Inhalt gelangt. Die subjektive Einzelheit wird jetzt, unabhängig von der Vermittlung mit Gott, für sich selbst frei und legt die ganze Innerlichkeit des Gemüts in ihre Subjektivität hinein. Formen dieser mit sich selbst erfüllten romantischen Innerlichkeit des Subjekts sind: die subjektive Ehre, die Liebe und die Treue. Im Rittertum ist die Anschauungsweise dieser Stufe ausgeprägt.

Auf der dritten Stufe des Romantischen tritt die formelle Selbständigkeit der individuellen Besonderheiten hervor. Nachdem die Subjektivität die geistige Selbständigkeit erreicht hat, erlangt auch der besondere Inhalt, das Daseiende, eine Selbständigkeit, Sehnsucht nach der Gegenwart und der Wirklichkeit selbst macht sich geltend. Die Subjektivität und der äußerliche Stoff stehen sich selb-

Digitized by Google

ständig gegenüber und fallen auseinander, eine Auflösung des Kunststoffs, der in seine Elemente auseinandergeht, setzt ein. Zunächst tritt auf dieser Stufe die Selbständigkeit des partikulären individuellen Charakters hervor, der ein bestimmtes in sich mit seiner Welt abgeschlossenes Individuum ist; in Shakespeares dramatischen Gestalten sieht Hegel Beispiele dafür. In der äußeren Gestalt der Situationen und Begebenheiten erscheint dann die reelle Erscheinung frei für sich, Ungebundenheit und Zufälligkeit verbindet sich mit Gleichgültigkeit gegen das Äußere; dies kommt in der Form der Abenteuerlichkeit zum Ausdruck. Die Auflösung der romantischen Kunst zeigt sich in einer subjektiven Kunstnachahmung der gemeinen äußeren Wirklichkeit, ferner in einem subjektiven Humor, bei dem alle Gegenständlichkeit und Realität durch den Witz und das Spiel der subjektiven Ansicht verkehrt wird, und schließlich in der produktiven Macht der künstlerischen Subjektivität über jeden Inhalt und jede Form.

Die drei Kunstformen, die Hegel unterscheidet, die symbolische, die klassische und die romantische Kunstform, bezeichnen nicht etwa bloße historische Epochen, sondern sind notwendige Momente, in denen sich der Begriff der Kunst überhaupt entfaltet. Es sind Formen, die sich in der oder jener Weise zu den verschiedensten Zeiten finden können, von denen eine aber in einer bestimmten Epoche die Vorherrschaft hat, ohne daß darum Äußerungsweisen anderer Kunstformen ganz ausgeschlossen wären. Keine historische, sondern eine logisch-wesensgesetzliche Ordnung soll damit aufgestellt sein. Da diese Kunstformen das Absolute darstellen, nennt Hegel sie auch „Weltanschauungsweisen", die den substanziellen Geist der Völker und der Zeiten ausmachen, die in der Religion, in der Kunst und auch auf anderen Gebieten sich ausdrücken. Bestimmung der Kunst ist es, für den Geist eines Volkes den künstlerisch gemäßen Ausdruck zu finden. Da in der Entwicklung der besonderen Kunstformen Wesensmomente der Kunst überhaupt hervortreten, müssen diese nicht nur im Fortschritt der Weltanschauungen und der Gestaltung ihrer Ideale sich zeigen, sondern auch in dem Wesen der einzelnen Künste, wie sie sich in Kunstwerken realisieren. Die Kunstformen bezeichnen die Ideale, wie sie sich als besondere aus der Idee heraus entwickeln, es

Digitized by Google

handelt sich dabei noch nicht um die konkrete Verwirklichung der Kunstwerke im Sinnlichen. Mit der realen Kunstwelt, in der das Kunstwerk als reales, abgeschlossenes Individuum erscheint, hat es der dritte Teil von Hegels Kunstphilosophie zu tun, die Lehre vom System der einzelnen Künste.

Von der allgemeinen Idee des Schönen handelte der erste Teil der Hegelschen Kunstphilosophie, von den besonderen Formen des Ideals der zweite Teil, nun bleibt noch zu erörtern, wie die Idee des Schönen in den einzelnen Künsten sich verwirklicht. Die einzelnen Künste zeigen nun einmal die ähnliche Entwicklung wie bei den Kunstformen, vom Symbolischen zum Klassischen und weiter zum Romantischen, dann aber auch ein notwendiges Fortschreiten in der allgemeinen Darstellungsweise, das sich bei allen Künsten geltend macht, und zwar in den Unterschieden des strengen, des idealen und des angenehmen Kunststils. Für die Klassifikation der einzelnen Künste nun will Hegel die Einteilung aus der Natur des Kunstwerks selbst hernehmen, die Totalität der im Begriff des Kunstwerks liegenden Momente muß sich zur Totalität der Gattungen der Künste entfalten. Man kann zunächst davon ausgehen, daß die Gebilde der Kunst in die sinnliche Realität hinaustreten sollen, daß demnach die Sinne und die ihnen entsprechende Materialität, in der sich das Kunstwerk objektiviert, die Einteilungsgründe für die einzelnen Künste abgeben können. Nicht alle Sinne können Organe für die Auffassung von Kunstwerken sein, denn der Gegenstand der Kunst muß angeschaut werden in seiner für sich selbst selbständigen Objektivität, die zwar für das Subjekt ist, aber nur in theoretischer, nicht praktischer Weise und ohne Beziehung auf Begierde und Willen. Ein solches Verhältnis ist möglich beim Gesichtssinn, beim Gehörssinn und bei der sinnlichen Vorstellung. Danach ergibt sich die Einteilung in bildende Künste, die tönende Kunst (Musik) und die redende Kunst (Poesie). Diese Einteilung hebt aber nur eine abstrakte Seite hervor. Eine tiefer greifende Einteilung ist diejenige, die von der Totalität des Absoluten ausgeht und deren unterschiedene Momente hervortreten läßt. Die Unterschiede, die da gemacht werden müssen, entsprechen im wesent-

Digitized by Google

lichen denen der besonderen Kunstformen. Das Absolute hat zunächst die äußere umgebende Welt sich gegenüber, die noch ungeistig ist und erst zu einer von ihm durchdrungenen Erscheinung heraufgebildet werden muß; die wahre Angemessenheit von innerer Bedeutung und äußerer Darstellung wird noch gesucht. Das ist in der symbolischen Kunstform der Fall und in der einzelnen Kunst, deren Grundtypus die symbolische Kunstform ist und die an den Anfang der Reihe der Künste gestellt werden muß, in der Architektur. Die zweite Kunst dann, die Skulptur, hat zu ihrem Prinzip die geistige Individualität als das klassische Ideal; das Absolute ist als Subjekt gefaßt, das an sich zugleich seine adäquate äußerliche Erscheinung hat. Auf der dritten Stufe, die der romantischen Kunstform entspricht, ist das subjektive Innere Element für die Erscheinung des Absoluten; sie ist in einer Gruppe von Künsten gegeben, die die Innerlichkeit des Subjektiven zu gestalten haben: in der Malerei, die die äußere Gestalt zum Ausdruck des Innern macht, der Musik, deren Element das gestaltlose Innere als solches ist, und der Poesie als der absoluten, wahrhaften Kunst des Geistes und seiner Äußerung als Geist. Diese fünf Künste stellen das System der wirklichen Kunst dar. Wenn Hegel in seinen Vorlesungen über Ästhetik die einzelnen Künste ausführlich bespricht, so führt er mancherlei empirische Beispiele an, die sein Kunstverständnis bekunden, aber er betont, daß es ihm nicht darum zu tun sei, „Kunstkenntnisse zu lehren und historische Gelehrsamkeiten vorzubringen, sondern nur darum, die wesentlichen allgemeinen Gesichtspunkte der Sache und deren Beziehung auf die Idee des Schönen in ihrer Realisation im Sinnlichen der Kunst philosophisch zu erkennen".[247]

Die Architektur als erste Kunst hat die Aufgabe, die äußere, unorganische Natur so zu bearbeiten, daß diese als kunstgemäße Außenwelt für den Geist verwandt wird. Der Mensch als Subjekt oder das Bild Gottes ist dabei der wesentliche Zweck, die Architektur liefert nur das Mittel der Umgebung, der Hülle. Wenn der Grundcharakter der Architektur durchaus symbolischer Art ist, so lassen sich dann doch wieder innerhalb der Architektur Entwicklungsstufen nach den besonderen Kunstformen unterscheiden: zunächst die eigentlich symbolische oder

Digitized by Google

selbständige Architektur, wie sie sich besonders in Babylonien, Indien und Ägypten findet, dann die klassische Architektur, bei der das individuell Geistige für sich gestaltet ist und die Baukunst nur für die selbständig realisierten, geistigen Bedeutungen eine künstlerisch geformte Umgebung herzustellen hat, also nur eine dienende Rolle spielt, schließlich die romantische Architektur, die selbständige und dienende Baukunst vereinigt, deren Bauten zwar dem Kultus und anderweitigem Gebrauch dienen, schlechthin zweckgemäß sind, aber sich auch über den Zweck erheben und für sich selbständig gestaltet sind; besonders die gotische Baukunst des Mittelalters gehört hierher.

In der Skulptur findet das Innere und Geistige seinen Ausdruck in der dem Geist immanenten leiblichen Erscheinung, der Geist steht in seiner leiblichen Form in unmittelbarer Einheit da, und die Form wird durch den Inhalt geistiger Individualität verlebendigt. Das Element, in dem die Skulptur ihre Gebilde realisiert, ist das erste noch allgemeine Dasein der räumlichen Materie, in der nur die allgemeinen räumlichen Dimensionen hervortreten. Die Skulptur stellt demgemäß das Beständige, Zeitlose als Dasein der Individualität dar, das darin versenkte Objektive, die Körperlichkeit des Geistigen in den allgemeinen Formen des Baues und des Organismus der menschlichen Gestalt, noch nicht die innere Subjektivität als solche. Die Skulptur bietet den adäquaten Ausdruck des klassischen Ideals, wie es im antiken Griechenland historisch verwirklicht ist. Es fehlt der antiken Skulptur noch das Prinzip der Tiefe und der Unendlichkeit des Subjektiven, der inneren Versöhnung des Geistes mit dem Absoluten. Die christliche Skulptur sucht diesen Inhalt zur Anschauung zu bringen, aber seine Verwirklichung ist nicht innerhalb der Skulptur möglich, sondern nur in den romantischen Künsten.

Das Hervortreten des Prinzips der Subjektivität führt hier über Architektur und Skulptur hinaus zu den Künsten, die der romantischen Kunstform entsprechen und deren erste die Malerei ist. Das Prinzip der Subjektivität macht es notwendig, einerseits die unbefangene Einheit des Geistes mit seiner Leiblichkeit aufzugeben und das Leibliche mehr oder weniger negativ zu setzen,

Digitized by Google

andererseits dem Partikulären der Mannigfaltigkeit und Bewegung des Geistigen wie des Sinnlichen freien Spielraum zu lassen. Das Material der Kunst kann nicht mehr die schwere Masse in der Totalität ihres räumlichen Daseins sein, es wird verinnerlicht, die Sichtbarkeit der realen, sinnlichen Erscheinung wird zu einem vom Geist gesetzten Schein der Kunst verwandelt, in dem die räumlichen Entfernungen und Gestalten durch das Scheinen der Farbe dargestellt werden. Die drei räumlichen Dimensionen werden auf die Fläche reduziert, und gerade dadurch wird eine Vergeistigung möglich. Der Gegenstand der Malerei ist nicht mehr der Gott als solcher, als Objekt des menschlichen Bewußtseins, sondern dies Bewußtsein selbst, der Gott entweder in seinem subjektiv lebendigen Handeln und Leiden oder als Geist der Gemeinde in der daseienden Welt. Während der Gott der Skulptur der Anschauung als bloßes Objekt gegenübersteht, erscheint in der Malerei „das Göttliche an sich selber als geistiges, lebendiges Subjekt, das in die Gemeinde herübertritt und jedem Einzelnen die Möglichkeit gibt, sich mit ihm in geistige Gemeinschaft und Vermittlung zu setzen".[248] Durch die Besonderung ergibt sich eine Fülle des Stoffes und eine Mannigfaltigkeit der Darstellungsweise, die der Skulptur noch fehlt. Die Malerei hat es mit dem in sich partikularisierten Innern zu tun, das nicht nur den absoluten Gegenstand der Religion und nicht nur die äußere Naturlebendigkeit zum Inhalt hat, sondern alles heranziehen kann, worauf der Mensch als einzelnes Subjekt sein Interesse richten kann. Die Konzentration des Geistes in sich sucht die Malerei im Äußerlichen auszudrücken, religiös ist ihr Ideal die Versöhnung des subjektiven Gemüts mit Gott, der in seiner menschlichen Erscheinung selbst den Weg der Schmerzen durchgemacht hat. Die Seele will sich in einem Anderen darstellen, als sie selbst in ihrer Partikularität ist, gibt sich auf gegen Gott, um in ihm sich selbst zu finden: die Liebe ist das Grundgefühl in diesem Verhältnis. Der ideale Inhalt des religiösen Kreises der Materie ist vor allem die heilige Familie. Zu dem Kreis der Gegenwart Gottes in seinem Leben, Leiden und Verklärtwerden tritt dann die Menschheit, das subjektive Bewußtsein, das durch Andacht, Buße und Verklärung zu dem Absoluten in Beziehung tritt. Die Innigkeit kann

Digitized by Google

aber auch in dem ihr schlechthin Äußern Züge finden, die dem Geistigen verwandt sind, in der ungöttlichen Natur; dieses Verhältnis zeigt sich in der Landschaftsmalerei. Und schließlich kann die Innigkeit das unmittelbar Gegenwärtige, Alltägliche des menschlichen Lebens zum Inhalt nehmen.

Wenn die Malerei auch vom Räumlichen nur den Farbenschein beibehält, so bleibt sie doch noch in der Räumlichkeit. Die Musik dagegen hebt die Räumlichkeit überhaupt auf und findet ihren Gehalt in der geistigen Subjektivität, in dem menschlichen Gemüt als solchen. Sie bleibt auch in ihrer Objektivität selbst subjektiv, indem sie ihre Äußerungen nicht zu einer ruhig in sich bestehenden Existenz kommen läßt. Ihr Material ist ein solches, das in seinem Sein für anderes haltlos ist, in seinem Entstehen und Dasein selbst schon wieder verschwindet, — der Ton. An die Stelle der Räumlichkeit tritt die zeitliche Idealität, das sinnliche Material gibt sein ruhiges Außereinander auf, gerät in Bewegung. Die Aufgabe der Musik ist, „nicht die Gegenständlichkeit selbst, sondern im Gegenteil die Art und Weise wiedererklingen zu lassen, in welcher das innerste Selbst seiner Subjektivität und ideellen Seele nach in sich bewegt ist".[249] Sie ergreift die aus der räumlichen Materie sich freiringende Tonseele in den Unterschieden des Klanges und in der fortströmenden zeitlichen Bewegung.

Der Ton, den die Musik als äußerliches Material hat, ist aber für sich inhaltlos und hat seine Bestimmtheit in quantitativen Verhältnissen, denen das Quantitative des geistigen Gehalts wohl im allgemeinen entspricht, die ihn aber in seiner qualitativen Bestimmtheit doch nicht vollständig ausprägen können. Die Poesie als letzte Kunst unterwirft das sinnliche Element dem Geist und seiner Vorstellung, der Ton ist ihr nicht mehr die tönende Empfindung, sondern ein für sich bedeutungsloses Zeichen der in sich konkret gewordenen Vorstellung. Das eigentliche Element der poetischen Darstellung ist die poetische Vorstellung und geistige Veranschaulichung selbst, das Hörbare und Sichtbare ist zur bloßen Andeutung des Geistes geworden. „Die Dichtkunst ist die allgemeine Kunst des in sich freigewordenen nicht an das äußerlich sinnliche Material zur Realisation gebundenen Geistes, der

Digitized by Google

nur im inneren Raume und der inneren Zeit der Vorstellungen und Empfindungen sich ergeht".[250] Sie ist dem Inhalt nach die reichste, unbeschränkteste Kunst. Im Unterschied von der prosaischen Auffassung faßt die Poesie das Allgemeine und Vernünftige als belebt, erscheinend, beseelt auf und spricht es doch in einer Weise aus, die die alles befassende Einheit nur geheim von innen heraus wirken läßt; nicht in der praktischen Existenz der Sache, sondern im Bilden und Reden liegt ihr Zweck. Das poetische Schaffen und Bilden ist eine Versöhnung des Wahren und der Realität in der, wenn auch nur geistig, vorgestellten Form realer Erscheinung selbst. Die Poesie bringt das individualisierte Vernünftige zur Darstellung. Jedes wahrhaft poetische Kunstwerk ist „ein in sich unendlicher Organismus, gehaltreich und diesen Inhalt in entsprechender Erscheinung entfaltend, einheitsvoll, doch nicht in Form der Zweckmäßigkeit, die das Besondere abstrakt unterwirft, sondern im Einzelnen von derselben lebendigen Selbständigkeit, in welcher sich das Ganze ohne scheinbare Absicht in vollendeter Rundung in sich zusammenschließt, mit dem Stoffe der Wirklichkeit erfüllt, doch weder zu diesem Inhalte und dessen Dasein noch zu irgendeinem Lebensgebiete im Verhältnis der Abhängigkeit, sondern frei aus sich schaffend, um den Begriff der Dinge zu seiner echten Erscheinung herauszugestalten und das äußerlich Existierende mit seinem innersten Wesen in versöhnenden Einklang zu bringen".[251] Der Dichter vermag in die Tiefen des geistigen Gehalts einzudringen und, was in ihnen verborgen liegt, an das Licht des Bewußtseins zu heben. Gegenüber den anderen Künsten, die durch das sinnliche Material beschränkt sind, benutzt er das Wort als das verständlichste und dem Geist gemäßeste Mitteilungsmittel. Die tiefste und reichhaltigste innere Durchlebung des dargestellten Stoffes wird vom Dichter gefordert.

Die besonderen Gattungen, in die sich die Poesie ihrem Begriff nach gliedert, sind: epische, lyrische und dramatische Poesie. Die Dichtkunst gibt erstens als epische Poesie ihrem Inhalt die Form der Objektivität, schafft eine für die geistige Anschauung und Empfindung vergegenständlichte Welt. In Epen spricht sich das naive Bewußtsein eines Volkes aus. Das wahrhaft epische Be-

Digitized by Google

gebnis ist eine in die Totalität ihrer Zeit und der nationalen Zustände verzweigte Handlung, die daher auch nur innerhalb einer ausgebreiteten Welt zur Anschauung gelangen kann und Darstellung dieser ganzen Wirklichkeit verlangt. Der Inhalt des Epos ist das Ganze einer Welt, in der eine individuelle Handlung geschieht. Die Abrundung und Ausgestaltung des Epos liegt nicht nur im Inhalt der bestimmten Handlung, sondern ebensosehr in der Totalität der Weltanschauung, deren objektive Wirklichkeit geschildert wird. Zweitens stellt die Dichtkunst als lyrische Poesie die Subjektivität, das Innere als solches dar. Hier gibt nicht die objektive Gesamtheit und die individuelle Handlung, sondern das Subjekt als Subjekt Inhalt und Form. Während zur epischen Poesie das Bedürfnis führt, die Sache zu hören, die sich als eine objektiv abgeschlossene Totalität entfaltet, befriedigt sich in der Lyrik das Bedürfnis, s i c h auszusprechen und das Gemüt in der Äußerung seiner selbst zu vernehmen. Der Inhalt des lyrischen Kunstwerks ist das einzelne Subjekt, wozu als Allgemeines das Höchste und Tiefste des Glaubens, Vorstellens und Erkennens gehört, als Besonderes die einzelne Situation, Vorstellung usw. Der Einheitspunkt des lyrischen Gedichts ist das subjektive Innere. Die Zusammengezogenheit im Gegensatz zur epischen Ausbreitung ist Prinzip der Lyrik, sie wirkt mehr durch innere Tiefe des Ausdrucks als durch Weitläufigkeit. Die subjektive innere Bewegung des Dichters drückt sich auch in der zeitlichen Bewegung des Wortklanges aus, die Art der Stimmung kündigt sich schon im Versmaß an, gegenüber der Epik fordert die Lyrik größte Mannigfaltigkeit verschiedener Metra.

Die höchste Stufe der Poesie und der Kunst überhaupt aber ist das Drama. Die dramatische Poesie vereinigt die Objektivität des Epos mit dem subjektiven Prinzip der Lyrik. Der wahrhafte Inhalt, das Hindurchwirkende sind im Drama wohl die ewigen Mächte, das an und für sich Sittliche, das Göttliche und Wahre, aber nicht in seiner ruhenden Macht, sondern das Göttliche in seiner Gemeinde, als Inhalt und Zweck der menschlichen Individualität, als konkretes Dasein zur Existenz gebracht und in Aktion gesetzt. Das Prinzip ihrer unterschiedenen Arten kann die dramatische Poesie, die Kollisionen von Zwek-

Digitized by Google

ken und Charakteren wie die notwendige Auflösung eines solchen Kampfes zum Mittelpunkt macht, nur aus dem Verhältnis herleiten, in dem die Individuen zu ihrem Zweck und dessen Inhalt stehen, denn die Bestimmtheit dieses Verhältnisses gibt den wesentlichen Typus des Verlaufs der Handlung ab. In der Tragödie tritt das substanziell Große, Tüchtige als der echte Gehalt des individuellen Charakters und Zwecks hervor. Das eigentliche Thema der ursprünglichen Tragödie ist das Göttliche, das in die Welt des individuellen Handelns eintritt, oder das Sittliche, das ja das Göttliche in seiner weltlichen Realität darstellt. Die sittliche Substanz ist aber als konkrete Einheit eine Totalität unterschiedener Verhältnisse, und diese Unterschiedenheit muß, wenn sie auf dem Boden bestimmter Umstände von individuellen Charakteren ergriffen wird, zur Entgegensetzung und Kollision führen. Das Tragische besteht nun darin, daß innerhalb einer solchen notwendig gewordenen Kollision „beide Seiten des Gegensatzes für sich genommen Berechtigung haben, während sie andererseits dennoch den wahren positiven Gehalt ihres Zwecks und Charakters nur als Negation und Verletzung der anderen, gleichberechtigten Macht durchzubringen imstande sind und deshalb in ihrer Sittlichkeit und durch dieselbe ebensosehr in Schuld geraten".[252] Durch die tragische Lösung des Zwiespalts wird die einseitige Besonderheit aufgehoben und die sittliche Substanz mit dem Untergang der Individualität wieder hergestellt. Ein wahrhaft tragisches Leiden ist Folge der eigenen Tat der handelnden Individuen, die ebenso berechtigt als durch die Kollision schuldvoll ist und für die sie mit ihrem ganzen Selbst einzustehen haben. Die tragischen Helden sind ebenso schuldig wie unschuldig, es ist ihre Ehre, schuldig zu sein. Ausdrücklich bekämpft Hegel „die falsche Vorstellung" von Schuld und Unschuld in der Tragödie.

Während in der Tragödie die Individuen sich durch die Einseitigkeit ihres Wollens und ihres Charakters zerstören, kommt in der Komödie der Sieg der Individuen in der sicher in sich dastehenden Subjektivität zur Anschauung. Der Boden der Komödie ist eine Welt, deren Zwecke sich durch ihre eigene Wesenlosigkeit zerstören, wo das Subjekt sich zum Meister dessen gemacht hat, was ihm

Digitized by Google

sonst als wesentlicher Gehalt seines Wissens und Vollbringens gilt. Ihre Aufgabe ist nicht etwa, das an und für sich Vernünftige als verkehrt erscheinen und zusammenbrechen zu lassen, sondern es gerade als dasjenige hinzustellen, das „der Torheit und Unvernunft, den falschen Gegensätzen und Widersprüchen auch in der Wirklichkeit weder den Sieg zuteilt noch letztlich Bestand läßt." Weder das wahrhaft Substanzielle noch die Subjektivität als solche wird in der Komödie zerstört.

Eine Mittelgattung zwischen Tragödie und Komödie ist das moderne Schauspiel, — auch das antike Satyrspiel schon ist hierherzurechnen. Das eigentliche Prinzip, das dieser Mittelgattung zugrunde liegt, ist die Anschauung, daß den Unterschieden und Konflikten von Interessen, Leidenschaften und Charakteren zum Trotz doch eine in sich einklangsvolle Wirklichkeit durch das menschliche Handeln zustande kommt. Aber bei dieser Mittelgattung besteht die Gefahr, entweder aus dem echt dramatischen Typus herauszufallen oder ins Prosaische zu geraten.

Die Kunst ist für Hegel nicht das Letzte. Wohl hat sie das Wahre, das Absolute zum Inhalt, aber sie stellt die geistige Idee zunächst für die unmittelbare Anschauung dar, sie macht nur eine Sphäre des absoluten Geistes aus. Die Sphären von Religion und Philosophie gehören noch dazu. Kunst, Religion und Philosophie sind Formen des absoluten Geistes. Es ist bemerkenswert, daß der Inhalt dieser drei Formen derselbe ist; die absolute Wahrheit und Realität läßt inhaltlich keine Steigerung mehr zu, sie ist wesenhaft dieselbe. Daher treten hier die Formen auch nicht im gleichen Maß als Entwicklungsstufen hervor wie in der Natur oder auch noch im Bereich des objektiven Geistes. Nur Unterschiede in der Form der Darstellung machen sich beim absoluten Geist geltend, Unterschiede, die nicht mehr den zugrunde liegenden Gehalt betreffen. Die dominierende Form des Bewußtseins — Anschauung, Vorstellung, Denken — bestimmt den Charakter der Sphären des absoluten Geistes. Aber so wie diese Formen des Bewußtseins in der Wirklichkeit miteinander verbunden sind, so greifen die Sphären des absoluten Geistes notwendig ineinander. Auch wenn die Anschauung dominiert, ist Vorstellen und Denken nötig, ebenso ist beim Vorstellen Anschauung und Denken vorhanden, und An-

Digitized by Google

schauen und Vorstellen sind selbst Manifestationen des Denkens. So stehen auch Kunst, Religion und Philosophie in notwendiger innerer Beziehung. Es ist im Grunde töricht zu fragen, welches von den dreien das Höhere sei, denn jedes drückt das Absolute aus, und sowohl Anschauen als Vorstellen und Denken sind nötig[253]. Der Religion kann in diesem Bereich eine fundamentale Bedeutung zugesprochen werden, da ihr ja die Beziehung zum Absoluten wesentlich ist. Kunst kann nicht sein ohne Religion, d. h. die künstlerische Tätigkeit bedarf der Weltanschauungsgrundlage, in der das Absolute sich für die Vorstellung darstellt, und die Kunst erhebt sich zur Religion. Hegel sagt: Religion und Kunst integrieren einander. Die Philosophie ihrerseits erhebt den absoluten Inhalt, der in der Vorstellung der Religion ist, in die Form des Gedankens, wobei der Inhalt derselbe bleibt.

2. DIE RELIGION

Die Religion als Form des absoluten Geistes ist wesentlich „geoffenbarte Religion". Offenbarung hat aber bei Hegel nicht eine dogmatisch-kirchliche Bedeutung, sondern heißt nur Manifestation. Im Wesen des absoluten Geistes liegt es, sich zu manifestieren, sich im Bewußtsein darzustellen, nichts anderes soll mit dem Wort „offenbaren" gesagt sein. Indem „das Wissen, das Prinzip, wodurch die Substanz Geist ist, als die unendliche für sich seiende Form das Selbstbestimmende ist, ist es schlechthin Manifestation; der Geist ist nur Geist, insofern er für den Geist ist: und in der absoluten Religion ist es der absolute Geist, der nicht mehr abstrakte Momente seiner, sondern sich selbst manifestiert."[254] Die absolute Religion erst, in der der absolute Geist sich vollkommen manifestiert, ist die wahrhafte Religion.

In seinen „Vorlesungen über die Philosophie der Religion" begnügt sich Hegel nicht damit, den Begriff der absoluten Religion hinzustellen, sondern er entwickelt ihn philosophisch und historisch aus den Stufen, die zu ihm hinführen. Wie die Geschichtsphilosophie die denkende Betrachtung der Geschichte ist, so hat die Religionsphilosophie „die Notwendigkeit der Religion an und für sich zu entwickeln und vorzustellen, sie hat zu begreifen, daß der Geist von den anderen Weisen seines Wollens, Vor-

Digitized by Google

stellens und Fühlens zu dieser seiner absoluten Weise fortgeht und fortgehen muß, daß sie das Schicksal, die Notwendigkeit, die Wahrheit des Geistes ist".[255] Der Gegenstand der Religion ist das Absolute, das Unbedingte, Unabhängige, Freie, der höchste Endzweck für sich, Gott. Eben dies ist auch der Gegenstand einer aufs Absolute gerichteten Philosophie. Aber die Philosophie hat es mit dem Absoluten in Form des Denkens zu tun, und sie betrachtet nicht nur den absoluten Geist in seiner eigenen Sphäre, sondern sie entwickelt das Absolute als Resultat, sie zeigt den Weg der Idee in ihren Gestaltungen, der logischen Idee, der Natur und dem Geist bis hin zum absoluten Geist. Die Religionsphilosophie nun ist der Teil der Philosophie, der die religiöse Darstellung des Absoluten philosophisch betrachtet. Die Idee wird da nicht angesehen als Idee des reinen Gedankens, auch nicht in der endlichen Weise ihrer Verleiblichungen, sondern „wie sie erscheint, sich manifestiert in der unendlichen Erscheinung, als Geist". Das Absolute ist da in der Weise seiner Vorstellung, nach der Seite seines Daseins, in seiner Erscheinung, aber in seiner in sich unendlichen Erscheinung erfaßt. Und diesen Inhalt hat die Religionsphilosophie als begreifende Erkenntnis zu betrachten.

Wenn Hegel den Begriff der Religion philosophisch erörtert, so kommt es ihm darauf an, seine eigene Auffassung vom Wesen der Religion gegenüber anderen philosophischen und theologischen Ansichten zu begründen, und weiter darauf, die philosophischen Stufen der Erscheinungsformen der Religionen bis zur absoluten Religion darzulegen.

Wie Hegel seine eigene Auffassung von der Philosophie und ihrer Methode anderen philosophischen Richtungen gegenüber kennzeichnet, so muß er auch besonders seinen religionsphilosophischen Standpunkt durch eine Kritik anderer Standpunkte festlegen, denn gerade in der Auffassung des Absoluten treten natürlich die prinzipiellen Differenzen deutlich hervor. Zunächst grenzt Hegel die Sphäre des religiösen Bewußtseins ab gegen diejenige des gewöhnlichen Bewußtseins, das mit Zufälligkeiten und Endlichkeiten erfüllt ist. Es sind „zweierlei Regionen des Bewußtseins, von deren einer zu

Digitized by Google

der anderen nur abwechslungsweise herüber und hinüber gegangen wird".[256] Das Problem des Verhältnisses der beiden Regionen des Bewußtseins, des Verhältnisses von Endlichem und Unendlichem überhaupt tritt da hervor. Hegel bekämpft die Ansichten, die irgendwie einen abstrakten Gegensatz zwischen den beiden Seiten bestehen lassen, und vertritt seinerseits den Standpunkt der Vernunftidee, die das Verhältnis im Sinne der Dialektik auffaßt und den Gegensatz damit überwindet. Wie in logisch-erkenntnistheoretischer, so verwirft Hegel auch in religionsphilosophischer Hinsicht sowohl den Standpunkt einer Verstandesmetaphysik als auch den einer Gefühlsphilosophie. Beide Standpunkte machen das Unendliche zu etwas Abstraktem und gelangen nicht über den Gegensatz hinaus, während die Hegelsche Religionsphilosophie das Unendliche im Endlichen wie das Endliche im Unendlichen aufweist, Gemüt und Erkenntnis, religiöses Gefühl und Intelligenz vom Gesichtspunkt der Vernunft aus versöhnen will. Im vorkantischen Rationalismus wie bei Kant selbst findet Hegel Verstandesmetaphysik in Bezug auf die Religionsphilosophie, als einen Vertreter der Gefühlsphilosophie nennt er Jacobi, aber auch Schleiermacher hat er dabei im Auge. Die Verstandesmetaphysik läßt Erkennen und Wissen auf das Endliche gerichtet sein, findet im Endlichen Gesetzmäßigkeit, auch eine endliche Zweckmäßigkeit, im Endlichen liegt dann aller bestimmte Inhalt, in die Sphäre des Unendlichen dringt keine Erkenntnis, das Unendliche bleibt abstrakt, und Religion ist ein erkenntnisloses und inhaltloses Erheben des Geistes zu dem abstrakten Absoluten. Der Standpunkt der Gefühlsphilosophie geht von dem subjektiven religiösen Gefühl aus, das das Leben durchdringt, aber auch dieses führt zu einer Verendlichung, denn das Unendliche wird dabei nicht in seiner Objektivität erfaßt, und das unbestimmte Fühlen wird nicht zu einem klaren Erkennen. Hegel will gerade die Scheidewand zwischen Religion und Erkenntnis, die auch die Theologie annimmt, beseitigen, will die Religion nicht vom Standpunkt des abstrakten Verstandes und nicht vom Standpunkt des bloßen Gefühls bestimmt sein lassen, sondern sie aus der Vernunft entwickeln. Die Religionsphilosophie als begreifende Erkenntnis der Religion will die abstrakte

Digitized by Google

Gegenüberstellung des unbefangenen religiösen Glaubens oder Gefühls und der Reflexion des Verstandes überwinden. Der Vernunftstandpunkt ist der Standpunkt der spekulativen Philosophie, die die Idee als konkret erfüllte, als Einheit des Begriffs und der Realität erfaßt. Im Bereich des absoluten Geistes wird die dialektische Betrachtungsweise zur spekulativen.

Die Religionsphilosophie hat nun zuerst den Begriff der Religion zu entwickeln, aber den Begriff nicht als abstrakten Verstandesbegriff, sondern als den substanziellen Begriff, der die ganze Natur des Gegenstandes unentfaltet in sich enthält. Die Fortbestimmung des Begriffs führt zur Setzung der Religion in ihrem bestimmten Dasein. Der wahre, vollendete Begriff verbindet schließlich Begriff und Dasein in der Idee der absoluten Religion.

Der Begriff der Religion überhaupt hat als Momente: 1. das Allgemeine, die absolute, substanzielle Einheit oder das rein Geistige, 2. das Verhältnis des Subjekts zum Gegenstand, zu Gott, und 3. die tätige Vereinigung des Subjekts mit Gott im Kultus. Religion ist „das Bewußtsein des an und für sich Wahren", sie ist nach der subjektiven Seite die „Beziehung des subjektiven Bewußtseins auf Gott. der Geist ist", oder ihrem spekulativen Begriff nach „der Geist, der seines Wesens, seiner selbst bewußt ist", das „Selbstbewußtsein des absoluten Geistes". Vom Bewußtsein von Gott ist auszugehen. Dies hat aber nicht den Charakter eines unmittelbaren Wissens, denn ein solches ist nur die abstrakte, leere Beziehung des reinen Ich auf ein inhaltloses, allgemeines Sein; Wissen ist wesentlich vermitteltes Wissen, enthält ein Subjektives und einen Inhalt und ist eine Beziehung Unterschiedener aufeinander, Erkennen ist entfaltetes Wissen, Wissen des Allgemeinen zugleich in der Besonderheit. Auch Glauben als Gewißheit ohne sinnliche Anschauung ist ein Wissen, ist nicht dem Wissen entgegengesetzt. Ebensowenig kann das Gefühl das Kriterium der Wahrheit des Religiösen sein, denn das Gefühl ist nur der Punkt des subjektiven, zufälligen Seins. Wohl kann und muß aller Inhalt im Gefühl sein, aber er ist noch nicht dadurch wahrhaft, daß er im Gefühl ist; es ist vielmehr die schlechteste Weise, wie ein Inhalt nachgewiesen werden kann, wenn das,

Digitized by Google

was Recht, Sittlichkeit, Gott ist, nur aus dem Gefühl entwickelt wird. Die Form des religiösen Gefühls ist nur die subjektive Seite, nach der objektiven Seite hin ist der religiöse Inhalt zunächst in der Form der Vorstellung. Vorstellung ist das Bild, wie es in die Form der Allgemeinheit, des Gedankens erhoben ist. Aber das Vorstellen ist von dem Sinnlichen noch nicht wahrhaft befreit, erst das wirkliche Denken erhebt die sinnlichen Bestimmungen zu allgemeinen Denkbestimmungen. In der Vorstellung wird wohl das Endliche gegen das Unendliche gesetzt, aber der Gegensatz wird nicht überwunden. Nur die Vernunftbestimmung läßt das wahrhafte Verhältnis des Endlichen und des Unendlichen erkennen. Das Endliche ist wohl das sich selber Nichtige, aber es hebt sich nicht auf in der Weise der Verstandesreflexion, wo das Endliche sich zum Unendlichen steigert und das Nichtige sich doch als das allein Gültige bestimmt, was aber nur zu leerer, abstrakter Identität führt. Die Einzelheit muß sich in der Tat als solche negieren, sie muß zu der sich aus sich selbst bestimmenden Allgemeinheit werden. Die Einzelheit hebt sich durch ihren eigenen Widerspruch auf, das aufgehobene Endliche ist das Unendliche, Allgemeine. Im Denken, wobei der Gedanke nicht bloß subjektiv, sondern zugleich objektiv ist, vollzieht sich diese Aufhebung. Der Denkende entledigt sich im Denken seiner Unmittelbarkeit durch die Vermittlung mit dem Allgemeinen, in dem das Denken sich selbst erhält und seine Unmittelbarkeit wiederherstellt. Das Wissen des Ich vom absoluten Allgemeinen, zu dem das Ich nur durch Aufhebung seiner Endlichkeit gelangt, ist die Andacht, in der Gott für mich ist. Das wahrhafte Verhältnis des Endlichen zum Unendlichen ist die untrennbare Einheit, in der sich das Endliche als wesentliches Moment des Unendlichen zeigt. Die Vernunftbestimmung führt zu dem Resultat, daß „wir uns von dem Schreckbilde des Gegensatzes des Endlichen und Unendlichen freimachen müssen". Gott ist „die Bewegung zum Endlichen und dadurch als Aufhebung des Endlichen die Bewegung in sich selbst". Endliches und Unendliches sind nur Momente des Prozesses, weder das eine noch das andere ist fest, die Idee ist nur als die Bewegung. Gott kann, um Gott zu sein, des Endlichen nicht entbehren, er ist ohne Welt nicht Gott,

Digitized by Google

er ist das Unendliche, aber er hebt auch das Endliche, das Anderssein in sich auf und kehrt dadurch zu sich zurück.

So ist nach Hegel die Vernunft der Boden, auf dem allein die Religion zu Hause sein kann. In ihr werden die Gegensätze nicht isoliert. Gott ist nicht ein abstrakt Allgemeines, sondern das absolut Allgemeine, ist alle Wahrheit und Wirklichkeit selbst, er ist der höchste, absolute Gedanke. Das Allgemeine ist Gegenstand und Denken schlechthin, aber alle Unterschiede sind in ihm noch aufgehoben, der Fortgang des Sichbestimmens dieses Allgemeinen macht dann die Entwicklung der Idee Gottes aus. Wenn Hegel Gott als die absolute, allein wahrhafte Wirklichkeit, als die absolute Substanz bezeichnet, so will er damit nicht einen Pantheismus oder Spinozismus lehren, wie man ihm das vorgeworfen hat. Er verteidigt sich ausdrücklich gegen diesen Vorwurf. Nur wenn der Begriff der Substanz abstrakt gefaßt wäre, könnte man von Spinozismus reden. Der absolute Geist aber ist nicht nur Substanz, sondern er ist auch Subjekt, die Substanz ist nur ein Moment in der Bestimmung Gottes, nur das Einfache, bei dem die weitere Entwicklung des Begriffs nicht stehen bleibt. Ein Pantheismus im wörtlichen Sinn müßte nach Hegel sagen, alles, d. h. auch alle empirischen Dinge in ihrer Äußerlichkeit, sei Gott, besitze Substanzialität; eine solche absurde Ansicht aber sei in keiner Religion und keiner Philosophie vertreten worden, immer werde vielmehr das Einzelne, Vergängliche abgestreift und das Allgemeine, Wesentliche gemeint[257].

Der Geist in seiner unbestimmten, unterschiedslosen Allgemeinheit ist das Erste im Begriff der Religion. Das Zweite aber ist der Unterschied, wodurch die absolute Allgemeinheit sich als Bestimmtheit setzt. Gott und das Bewußtsein, für das er ist, werden da unterschieden, und erst damit ergibt sich die Religion als solche. Der Geist ist absolutes Manifestieren, er ist offenbar für den Geist, und das Sichoffenbaren ist Erzeugen des Geistes, für den das Absolute ist. Gott ist sowohl seiend wie erscheinend für das Bewußtsein. Das Zurückkehren des Geistes aus der Entzweiung in Bewußtsein und Gegenstand zum Wissen seiner selbst und zur substanziellen Einheit ist das dritte Moment, das mit den beiden anderen die Realität des Begriffs ausmacht.

Digitized by Google

Das religiöse Wissen nun ist eine Bewegung in sich, Erhebung zu Gott, Beziehung von Ich und Gott. Die Explikation dieses vermittelten Wissens ist die Explikation der Religion selbst. Die sogenannten Beweise vom Dasein Gottes sind im Grunde, wenn die falsche Form des Beweisens abgestreift wird, nichts weiter als eine Beschreibung des Sicherhebens zu Gott. Das Schiefe an den Gottesbeweisen ist, daß bei der Form der Reflexion das Sein Gottes fälschlicherweise als abhängig erscheint vom Sein des Endlichen. Hegel will der Kantischen Kritik der Gottesbeweise gegenüber den wahren Gehalt jener Beweise wieder ins rechte Licht setzen. Das Wahre ist der Gang der Erhebung, durch den kein äußerer Zusammenhang, sondern eine innere Vermittlung zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen hergestellt wird. Das endliche Sein hat seine Wahrheit im Sein. Aber es setzt sich ein Anderes gegenüber, es hebt sich auf, es ist der Widerspruch, es kann als endliches Sein nicht für sich stehen bleiben, es hat sein Wesen im Unendlichen. „Nicht weil das Endliche i s t, so ist das unendliche Sein, sondern weil es n i c h t ist; eben die Negation ist das absolute Sein."[258] Das Endliche hat also kein wahrhaftes Sein, sondern es ist aufgehoben im Unendlichen, das aber kein bloß abstrakt Allgemeines ist, sondern die Einheit der Gegensätze. Der Fehler der Verstandesbetrachtung ist gerade, daß das Sein des Endlichen als fest gesetzt und ihm das Unendliche gegenübergestellt wird, so daß keine Brücke zwischen den abstrakt entgegengesetzten Gliedern vorhanden ist. Der kosmologische Gottesbeweis geht den Weg vom Endlichen zum Unendlichen, aber er bestimmt das Unendliche noch näher als das absolut Notwendige im Gegensatz zur Zufälligkeit. Der physikotheologische Beweis geht aus von der Bestimmung der Lebendigkeit und Zweckmäßigkeit. Hegel lehnt wohl eine anthropomorphisierende Betrachtung bloß äußerlicher Zweckmäßigkeit ab, er verwirft überhaupt den Verstandesschluß: weil die und die Einrichtungen zweckmäßig seien, darum sei eine ordnende Weisheit. Die dialektische Erhebung geht vielmehr davon aus, daß das Lebendige in seiner Unmittelbarkeit, die Zwecke in ihrer unmittelbaren Lebendigkeit nicht das Wahre sein können, daß sie sich selbst negieren und daß die Negation dieser Negation zu der allgemeinen

Digitized by Google

Lebendigkeit, der allgemeinen Seele führt. Aber auch diese Bestimmung genügt noch nicht für den Begriff Gottes, es gehört weiter dazu, daß Gott Geist ist, indem die Wahrheit der endlichen Geister der absolute Geist ist. Während der kosmologische und der physikotheologische Beweis vom Endlichen zum Unendlichen aufsteigen, geht der ontologische Gottesbeweis vom Begriff Gottes zum Sein Gottes. Kants Kritik des ontologischen Gottesbeweises gegenüber, die den Unterschied von Begriff und Sein betont und das bekannte Beispiel bringt, es liege im Begriff von 100 Talern doch nicht, daß ich wirklich diese 100 Taler besitze, erwidert Hegel: eine Vorstellung von 100 Talern sei noch kein Begriff, sondern nur eine abstrakte Inhaltsbestimmung meines Bewußtseins[259]. Der Begriff dagegen und vollends der absolute Begriff enthalte das Sein als eine Bestimmtheit. Begriff sei nicht etwas, das w i r nur haben und in uns machen, er sei vielmehr die Seele, der Zweck eines Gegenstandes, des Lebendigen, der im Bewußtsein zu seiner subjektiven Wirklichkeit komme, die unterschieden ist von seiner Realität an sich. Die Einseitigkeit des Subjektiven und des Objektiven muß abgestreift und die Einheit beider hervorgebracht werden, aus dem Trieb jedes Ich heraus ergibt sich nach Hegel ein Streben und Tun in diesem Sinn. Der Begriff als das Lebendige, sich mit sich selbst Vermittelnde hat auch das Sein als eine seiner Bestimmungen. Er ist ja unmittelbar das Allgemeine, das sich bestimmt, besondert, und ist durch die Negation der Besonderung mit sich identisch. Das Sein ist nur die Abstraktion der Beziehung auf sich selbst, das Unmittelbare, das nur wahr ist, insofern es Vermittlung in sich ist, der Begriff aber ist das Ganze, der Prozeß, sich zu objektivieren. Das Endliche ist, was seinem Begriff nicht entspricht, wo Begriff und Sein verschieden sind. Bei dem Begriff an und für sich aber, dem Begriff Gottes, ist Begriff und Sein absolut untrennbar. Es gibt so für Hegel ein Wissen von Gott.

Das dritte Moment im Begriff der Religion ist der K u l t u s , der das praktische Verhältnis der Tätigkeit umfaßt, durch welche die Entzweiung aufgehoben wird. Im theoretischen Bewußtsein schließt sich das Ich mit dem Gegenstand zusammen, im praktischen Verhältnis setzt sich das Subjekt als freies dem Gegenstand gegenüber, faßt

Digitized by Google

ihn als Anderes, als Beschränkung, die durch das Tun aufzuheben ist. So ist im Kultus Gott auf der einen, das Ich auf der anderen Seite, und die Bestimmung ist, mich in mir selbst mit Gott zusammenzuschließen. Kultus ist nach Hegel nicht etwas Äußerliches, sondern umfaßt das gesamte innerliche und äußerliche Tun, das die Wiederherstellung der Einheit mit dem Absoluten zum Zweck hat, ist also wesentlich eine innere Umkehrung des Geistes und Gemütes. Religion ist aber nicht als etwas bloß Subjektives anzusehen; die Bewegung des Kultus ist nicht auf die Innerlichkeit beschränkt, sondern das Leben des Subjekts, das sich in Gott weiß, entwickelt sich auch nach außen, und so reflektiert sich die Religion in die Weltlichkeit, sie erscheint als die Moralität in Bezug auf den Staat und dessen ganzes Leben. Das bloß subjektive Tun muß sich auflösen. Wenn das Substanzielle nur im Gefühl, im Herzen liegt, dann ist es nicht als das Höhere anerkannt, Gott selbst ist dann nur etwas Subjektives, und die Richtung der Subjektivität bleibt „höchstens ein Linienziehen ins Leere". Zum Kultus gehören 1. die Andacht, 2. die äußerlichen Formen, durch die das Gefühl der Versöhnung zum sinnlichen Bewußtsein gebracht wird, wie Sakramente und Opfer, 3. die Reinigung des Innersten durch Reue und Buße und die Erhebung zur Sittlichkeit, die der wahrhafteste Kultus ist. Andacht ist für Hegel ein Denken, wenn auch nicht ein objektiv sich entwickelndes, förmliches Denken. „Nur im Denken und für das Denken ist Gott." „Ich erhebe denkend mich zum Absoluten über alles Endliche und bin unendliches Bewußtsein, zugleich bin ich endliches Selbstbewußtsein, und zwar nach meiner ganzen empirischen Bestimmung, und beides ist für mich, und es ist ihre Beziehung für mich, die wesentliche Einheit meines unendlichen Wissens und meiner Endlichkeit. Sie suchen sich und fliehen sich, diese beiden Seiten." „Ich bin nicht einer der im Kampfe Begriffenen. ich bin beide Kämpfende, ich bin der Kampf selbst. Ich bin das Feuer und Wasser, die sich berühren, und die Berührung, Einheit dessen, was sich schlechthin flieht; und eben diese Berührung bald Getrennter, Entzweiter, bald Versöhnter, Einiger ist selbst diese doppelt, widerstreitend seiende Beziehung als Beziehung."[260] Wohl ist in der Andacht notwendig religiöse Empfindung, aber die subjek-

Digitized by Google

tive Empfindung enthält selbst die Beziehung auf das Objektive, Allgemeine, und die Empfindung muß fortgehen zur Vorstellung und zur Lehre. Das Wissen in der Form der Vermittlung ist der Glaube, er ist die Gewißheit von der Wahrheit des absoluten Geistes in seiner Gemeinde, der sich im Selbstbewußtsein seiner erzeugende Geist. Der Glaube ist der Begriff des Kultus, aber es gehört weiter dazu die Tätigkeit des Vollbringens dieses Wissens und seines Genusses. Was im Glauben nur vorhanden ist, soll vollbracht, gefühlt, genossen werden. Der Kultus hat seinen Zweck im Glauben und hat die Aufgabe, den Glauben wirklich zu machen. Er ist die gedoppelte Tätigkeit von Gottes Gnade und von dem Opfer des Menschen. Das Göttliche soll in mir als Geist werden und ich soll mich Gott gemäß machen. Was als mein Tun erscheint, ist Gottes Tun, und Gott ist nur durch meine Tätigkeit: die absolute Versöhnung ist beides in einem, das Gute ist nicht wie bei Kant und Fichte ein bloßes Sollen, sondern es hat in der Religion den Sinn, zu sein, es ist göttliche Macht und ewige Wahrheit.

Der Begriff des Kultus überhaupt erfährt nun aber eine Besonderung, wenn der Geist als besonderer Geist, als subjektives Bewußtsein betrachtet wird; denn wie der subjektive Geist beschaffen ist, so ist für ihn auch die objektive Wahrheit. Bei dem besonderen Geist modifiziert sich der Glaube. Der Geist eines Volkes, wie er in den einzelnen Perioden der Weltgeschichte bestimmt ist, der Nationalgeist, macht die substanzielle Grundlage im Individuum aus, er ist gleichsam von Natur das Identische, er ist der gegebene Glaubensgrund. So lassen sich auch beim Kultus Entwicklungsstufen verfolgen bis zum geistigen Kultus, wo Religion und Kultus in das Gebiet der Freiheit und Innerlichkeit eintreten, wo der Geist durch Aufhebung des Natürlichen, Endlichen in sich mit dem absoluten Geist versöhnt ist.

Nachdem Hegel so den Begriff der Religion überhaupt betrachtet hat, geht er zur Betrachtung der b e s t i m m t e n , b e s o n d e r e n R e l i g i o n e n über. Das Allgemeine muß in die Besonderheit, die Bestimmtheit eingehen, das ist der Gang der Entwicklung und Realisierung des Begriffs. Die bestimmten Religionen sind nur besondere Momente des Begriffs, die Momente fallen da noch

Digitized by Google

auseinander, und die geschichtliche Erscheinung dieser Momente sind die endlichen, in Raum und Zeit existierenden Religionen. In dieser Sphäre der bestimmten Religion sind als Hauptentwicklungsstufen zu unterscheiden: 1. die unmittelbare Religion oder Naturreligion, die Religion in der Bestimmtheit des bloßen Seins, wo der Geist noch in der Einheit mit der Natur, noch nicht frei ist; 2. die Religion der geistigen Individualität oder die Religion in der Bestimmtheit des Wesens, wo das Geistige sich über das Natürliche erhebt und der Gedanke das Bestimmende wird; die beiden Formen dieser Stufe sind die Religion der Erhabenheit, wo Geistigkeit und Natürlichkeit getrennt sind, und die Religion der Schönheit, wo die innige Vereinigung von Natürlichkeit und Geistigkeit vorhanden ist; 3. die Religion der Zweckmäßigkeit oder die Religion in der Bestimmtheit des endlichen Begriffs.

Wenn Hegel von natürlicher, unmittelbarer Religion spricht, so will er damit weder eine Naturreligion im naturrechtlichen Sinn aufstellen noch eine Idealisierung des Urzustandes wie bei Rousseau und Fichte vornehmen. Ausdrücklich betont er, daß die natürliche Religion die unvollkommenste, daß der ursprüngliche Zustand nicht ein paradiesischer, sondern ein Zustand der Roheit gewesen, daß der Mensch, wie er von Natur ist, gerade nicht so sei, wie er sein solle, sondern erst durch den Geist werde, was er ist. Die Unmittelbarkeit ist die nur unvermittelte, unentwickelte, in sich unterschiedene Beziehung auf sich. Das Natürliche wird auf dem Standpunkt der unmittelbaren Religion als das einzelne Natürliche genommen, und dieses Einzelne wird gewußt als Gott. Es werden nicht etwa einfach äußerliche, physische Gegenstände für Gott gehalten, sondern das Geistige wird zunächst in seiner unmittelbaren, natürlichen Weise als dieser existierende Mensch gefaßt. Der bestimmte Gegenstand wird zu einem Allgemeinen, wird ein Naturmächtiges, ein natürliches Subjekt. Historisch stellen den Standpunkt der Naturreligion nach Hegel die orientalischen Religionen dar. Die erste Form der Naturreligion ist die Religion der Zauberei, wo das einzelne Selbstbewußtsein sich als Macht über die Natur weiß und diese Macht ausübt. Bei den Eskimos und bei den afrikanischen Völkern findet Hegel diese primitive Religion einer direkten Zau-

Digitized by Google

berei, bei Mongolen und Chinesen eine Religion der indirekten, vermittelten Zauberei, weil da eine formelle Objektivierung in den Mitteln stattfindet. Die zweite Form der Naturreligion ist die Religion des Insichseins, die nach Hegel im chinesischen Buddhismus und dem Lamaismus ihre geschichtliche Gestalt erhalten hat. Während bei der Religion der Zauberei die Macht die Grundbestimmung war, ist nun die Innerlichkeit, das geistige Selbstbewußtsein das Wesentliche, Herrschende, die substanzielle Wirklichkeit hat sich in einem Individuum konzentriert. Eine dritte Form ist die Religion der Phantasie, wie man sie in indischen Religionsvorstellungen erblicken kann. Die Substanzialität tritt hier aus der Innerlichkeit in die Totalität ihrer Äußerlichkeit heraus und wird vorgestellt an der Totalität der Welt; unendlich viele Mächte stehen in Beziehung zu der in sich seienden Wesenheit. Das Endliche wird in Beziehung auf das Unendliche das Verschwindende, das Negative, das zu Ertötende. Die Phantasie geht ins Maßlose, aller Inhalt steht ihr offen, alles kann sie in Beziehung setzen. Die vierte Form der Naturreligion zeigt die beginnende Trennung von dem unmittelbaren Individuum, dem empirischen Selbstbewußtsein; das, was als Höchstes gewußt wird, erfährt eine Objektivierung. Diese Scheidung und Objektivierung vollzieht sich wieder in zwei Gestalten. Bei der einen Gestalt wird dem empirischen Subjekt die reine, einfache, aber noch abstrakte Totalität gegenübergestellt, wird Gott als das an und für sich Seiende, Selbständige, als das Gute gewußt, aber dieses Gute hat noch das Dasein auf natürliche Weise: diese Gestalt ist die Religion des Lichts, die bei den Parsen auftritt. Die andere Gestalt enthält das Moment der Substanzialität wie das der Subjektivität, aber noch nicht gesondert, so daß Verwirrung entsteht; eine Gärung der verschiedenen Momente zur Einheit ist vorhanden. Die Bedeutung ist zwar ein Inneres, das zur Darstellung in der Äußerlichkeit drängt, aber noch nicht zur Vollendung dieser seiner Darstellung gelangt. Die Religion des Rätsels, die ägyptische Religion zeigt diese Gestalt.

Die zweite Stufe der bestimmten Religionen nehmen die Religionen der geistigen Individualität ein, bei denen gegenüber den Naturreligionen das Geistige sich zur Freiheit teils über die Natürlichkeit, teils in die Natürlichkeit

Digitized by Google

erhebt, wo die freie Subjektivität die Herrschaft über das Natürliche und Endliche erlangt hat, wo der Geist als geistiges Subjekt gewußt wird und das Natürliche nur ideelles Moment an ihm ist, nur seiner Manifestation dient. Die beiden Formen dieser Stufe sind die Religion der Erhabenheit und der Schönheit. Bei der Religion der Erhabenheit ist das Unmittelbare, Natürliche negiert, der Geist, der Gedanke ist erhoben über die Endlichkeit. Die geistige subjektive Einheit wird als absolute Macht gesetzt, der Gedanke ist die Weise ihres Daseins, die natürliche Welt ist nur Beschränktes, gehorcht nur der absoluten Macht. Diese Religion der Erhabenheit ist nach Hegel im Judentum und im Islam vorhanden. Die Religion der Schönheit, wie sie im antiken Griechenland auftritt, vollbringt die Versöhnung des Geistigen und Natürlichen so, daß das Natürliche nur Zeichen des Geistes ist. Das Natürliche, Endliche ist damit verklärt im Geist. Das Allgemeine aber, das über dem Besonderen schwebt, ist die kalte, bestimmungslose Notwendigkeit, das Schicksal. Die Notwendigkeit für sich ist abstrakter Begriff, ist nicht das Göttliche, sondern steht über den Göttern. Der Gott erscheint, er hat Gestalt, und zwar hat er noch ein natürliches, sinnliches Dasein. Das Kunstwerk ist auf dieser Stufe die Offenbarung Gottes. Hegel widmet der griechischen Religion, mit der er sich schon in seinen Jugendversuchen beschäftigt hatte, in seinen Vorlesungen eine eingehende Erörterung.

Die dritte Stufe im Kreis der bestimmten Religion nimmt die Religion der Zweckmäßigkeit ein, die historisch in der römischen Religion hervortritt. Die abstrakte Notwendigkeit, die in den Religionen der Erhabenheit und der Schönheit schon sich zeigt, muß erfüllt werden mit der Besonderheit der Zwecke. Aber die Zwecke sind zunächst endliche, menschliche Zwecke, die Religion muß diesen Interessen dienen. Der Staat, die weltliche Herrschaft erscheint als Zweck. Bestimmte Zwecke machen den Inhalt der göttlichen Gestalten dieser Sphäre aus, die objektiven Mächte sind praktische Götter, die Religion ist eine Nützlichkeitsreligion, eine politische Religion. Das Endliche ist hier als absoluter Zweck gesetzt, und das Unendliche ist in das Endliche eingebildet. Die äußerliche, losgelassene Endlichkeit muß sich selbst in ihrem Wider-

Digitized by Google

spruch aufheben und in die unendliche Allgemeinheit des Denkens aufgenommen werden. Das führt zur Religion des Christentums.

Über die bestimmten Religionen erhebt sich die absolute Religion, in der der Begriff der Religion seine Vollendung und Realisierung erfährt[261]. Wenn Hegel die absolute Religion im Christentum erblickt, so unterscheidet er dabei doch zwischen dem, was historisch bedingt ist, und dem, was eine allgemeine, wesenhafte Bedeutung besitzt. Auf den ideellen Gehalt der absoluten Religion kommt es ihm an. In der absoluten Religion sind der allgemeine, unendliche und der einzelne, endliche Geist unzertrennlich, das Bewußtsein weiß sich mit seinem Gegenstand identisch. Das endliche Bewußtsein ist selbst Moment in dem Begriff Gottes, es weiß Gott nur insofern, als Gott sich in ihm weiß. Gott ist nicht mehr ein Jenseits, ein Unbekanntes, er ist im Bewußtsein offenbar, er ist der Geist seiner Gemeinde. Die absolute Religion ist zunächst die offenbare Religion, d. h. die Religion, deren Begriff sich selbst objektiv geworden ist, die vollendete Religion, in der der Geist, dessen Wesen das Sichoffenbaren, Sichmanifestieren ist, vollkommen offenbar geworden ist. Die Subjektivität oder unendliche Form ist da der Substanz gleich, die Realität ist der Geist, der für den Geist ist, der sich selbst zum Gegenstand hat. Die absolute Religion ist ferner auch die Religion, die geoffenbart ist, die in dem Sinn positive Religion ist, daß sie uns von außen gegeben ist. Alles, was für das Bewußtsein ist, ist dem Bewußtsein ein Gegenständliches und muß auf äußerliche Weise an uns kommen. So ist das Sinnliche ein Positives, und so ist auch das Geistige, das als Geschichtliches, innerlich Erscheinendes an uns kommt, ein Positives. Bei allem äußerlich Erscheinenden ist Positives, Zufälliges vorhanden, das so sein kann oder auch anders. Auch das höhere, reinere Geistige, das Sittliche hat die Seite der Positivität, schon dadurch, daß es uns in Unterricht, Erziehung und Lehre gegeben wird. Gesetze der Gesellschaft, des Staates usw. sind zwar etwas Positives, von außen an uns Herankommendes, wenn sie auch nicht darum gelten, weil sie positiv sind, sondern weil sie auch innerlich, für die Vernunft Wesentliches sind. Schon dadurch, daß Gesetze bestimmt werden müssen, ergibt sich die Positivität, die

Digitized by Google

Äußerlichkeit. Es ist dabei zu unterscheiden das vernünftige Gesetz als solches und das abstrakt Positive als solches, das Vernunftlose. Auch bei der offenbaren Religion ist dieses Positive, das Geschichtliche, äußerlich Erscheinende notwendig vorhanden, der ganze religiöse Inhalt erhält die Form des Positiven, wird ein Geltendes für die Gesellschaft. Man darf philosophisch dieses Positive nicht einfach dogmatisch hinnehmen und nicht in ihm ohne weiteres die Beglaubigung für die Wahrheit suchen, denn das Positive gibt nur eine ungeistige Beglaubigung; der Inhalt muß der wahrhafte Geist sein, und ein denkender, tätiger, vernünftiger Geist muß ihn auffassen. Der Geist muß sich dem Positiven gegenüber denkend, philosophisch verhalten, er darf nicht bei den Kategorien der Endlichkeit stehen bleiben, sondern muß zu den wahrhaften Denkbestimmungen fortgehen. Die absolute Religion ist nicht nur offenbare und geoffenbarte Religion, sondern sie ist auch die Religion der Wahrheit und Freiheit. Wahrheit besteht darin, daß Begriff und Gegenstand, Subjekt und Objekt identisch sind. In der absoluten Religion ist der Geist sich selbst Gegenstand, sowohl Realität wie Begriff und Idee. Freiheit bezeichnet dasselbe, was die Wahrheit ist, nur wird dabei noch die Negation des Unterschiedes des Andersseins hervorgehoben. Die Versöhnung ist die Negation der Trennung von Gott und Welt, die Tätigkeit, sich in einander zu erkennen, sich und sein Wesen zu finden, und so ist sie die Freiheit, denn Freiheit ist die Bestimmung des Selbstbewußtseins.

Die absolute, ewige Idee nun entfaltet sich in ihren Momenten, ihren Formen, die die entwickelte Lebendigkeit des absoluten Geistes darstellen. Die drei Formen, in denen sich die Idee realisiert, sind 1. die Form der Allgemeinheit, das In- und Beisichsein, — in Bezug auf das subjektive Bewußtsein Gott im Element des reinen Gedankens, in Bezug auf den Raum Gott raumlos, außer der Welt, in Bezug auf die Zeit Gott außer der Zeit, als ewige Idee, 2. die Form der Erscheinung, das Anderssein, die Partikularisation, — in Bezug auf das subjektive Bewußtsein Gott im Element der Vorstellung, in Bezug auf den Raum die göttliche Geschichte als real, als die erschaffene Welt in Natur und Gott, in Bezug auf die Zeit die göttliche Geschichte als Vergangenheit, 3. die Form der

Digitized by Google

Rückkehr der Idee aus der Erscheinung in sich selbst, die absolute Einzelheit, — in Bezug auf das subjektive Bewußtsein Gott im Element der Subjektivität als solcher, in Bezug auf den Raum der Geist in der Gemeinde, im inneren Ort, in Bezug auf die Zeit das geistige Jetztsein der unmittelbaren Subjektivität.

Die Rechtfertigung der Religion, besonders der wahrhaften Religion, vom denkenden Bewußtsein aus bietet die Philosophie. Ihre Aufgabe ist, die Wahrheit zu erkennen und Gott zu erkennen, der die absolute Wahrheit ist. Der wahrhafte Inhalt ist schon in der Form des Glaubens vorhanden, aber es fehlt ihm da noch die Form des Denkens, die die wahrhafte Form ist. Hegels Religionsphilosophie will weder Religionsgeschichte noch Religionspsychologie sein, sie will die logisch-metaphysischen Stufen in der Entfaltung des Begriffs der Religion aufweisen. Wie bei Hegels Vorlesungen über Ästhetik, so ist es auch bei seinen Vorlesungen über die Philosophie der Religion bemerkenswert, wie er ein für seine Zeit reiches empirisches Material zusammenträgt und wie er die verschiedenen Arten der Religion von primitiven Zuständen ab bis zum Christentum zu charakterisieren sucht.

Er hat damit einer vergleichenden Religionsgeschichte Wege gewiesen, seine Zusammenfassung der Religionen und seine Einteilung der Hauptstufen der Religion haben für die religionsphilosophische und -wissenschaftliche Forschung in der Folgezeit unzweifelhaft Bedeutung gehabt, auch wo man sich von Hegels Methode ganz entfernte. Die Religionsphilosophie ist für Hegel keine rationalistische Metaphysik und keine theologische Dogmatik, sie hat ihren Platz in der Philosophie des Geistes und zeigt die Entwicklungsstufen des Geistigen vom Gesichtspunkt der Religion aus. Die Eigenart von Hegels absolutem Idealismus muß gerade da, wo es sich um die Erfassung des Absoluten handelt, deutlich hervortreten. Scharf muß sich in der Religionsphilosophie der Gegensatz Hegels zu Kant geltend machen. Kant hatte die Gottesbeweise verworfen, hatte Glauben und Wissen getrennt, hatte die Religion in enge Beziehung zur Moral gebracht, indem er in ihr eine auf die Erkenntnis Gottes angewandte Moral sah, und dem Kultus keine besondere Bedeutung zugemessen. Hegel will die Gottesbeweise ihrem wahren Sinn

Digitized by Google

nach rehabilitieren, will Glauben und Wissen versöhnen, nicht dadurch, daß er das Wissen vom Glauben entfernt, sondern dadurch, daß er den Glauben zum Wissen erhebt, er stellt die Eigenart der Religion als einer Form des absoluten Geistes heraus gegenüber den Formen des objektiven Geistes in Recht, Moralität und Sittlichkeit, und ihm ist Religion nicht nur ein subjektives Verhalten, sondern er erkennt auch die objektive, äußere Darstellung des Religiösen im Kultus an. Auch über die religionsphilosophischen Ansichten von Fichte und Schelling geht Hegel hinaus. Neu ist der dialektisch-spekulative Begriff des Absoluten, der eine prinzipielle Bedeutung für Hegels ganze Religionsphilosophie hat, und neu ist die Charakterisierung der Momente des Begriffs als dialektisch sich entfaltender Entwicklungsstufen, die auch in historischen Gestaltungen sich darstellen. Man kann Hegels religionsphilosophischen Standpunkt nicht in traditionelle Schemata hineinzwängen, darf ihn nicht etwa einfach als Theismus oder Pantheismus aufzufassen suchen oder gar in ihm nur eine Maskierung von Lehren des Christentums erblicken. Das Absolute ist für Hegel weder ein starres, transzendentes Prinzip noch eine der Welt immanente Seele, es ist selbst lebendiger, dialektischer Prozeß. Es ist das Unendliche, das aber notwendig im Endlichen sich darstellt und erst durch das Endliche hindurch zu seiner Vollendung gelangt. Unendliches und Endliches, Transzendentes und Immanentes sind da ineinander verschlungen, ebenso wie Begriff und Realität im Absoluten eins sind. Aristoteles hatte bereits versucht, den Transzendenzstandpunkt und den Immanenzstandpunkt zu vereinigen und das Absolute als Denken des Denkens zu fassen, aber bei ihm hatte das Absolute noch nicht den dialektischen Prozeßcharakter, den ihm Hegel verleiht. Der absolute Geist ist ihm durchaus lebendiger, begrifflich sich entfaltender Geist. Es ist nicht verwunderlich, daß man sich in manchen Gedankengängen Hegels an die Mystik erinnert fühlt, wie ja Hegel selbst sich gelegentlich auf Jakob Böhme beruft. Was aber Hegel von der Mystik unterscheidet, ist dies, daß ihm das Gefühl nichts Letztes ist, sondern daß er das Gefühl, ohne seinen inneren Gehalt zu schädigen, zu der Klarheit begrifflichen, philosophischen Wissens zu erheben sucht.

Digitized by Google

3. DIE PHILOSOPHIE

Die Religion ist für Hegel nicht die letzte Form des absoluten Geistes, denn sie erfaßt das Absolute noch in der Form der Vorstellung; erst die Philosophie erhebt den absoluten Inhalt in die Form des reinen Denkens. In der Sphäre des absoluten Geistes findet keine Veränderung des Inhalts mehr statt, der Inhalt ist eben der absolute, letztgültige, identische. Aber der absolute Inhalt kann sich noch in verschiedenen Formen darstellen, und danach ergeben sich die Gestaltungen der Kunst, der Religion und der Philosophie. Wenn die Wissenschaft der Philosophie als die Einheit der Kunst und der Religion bezeichnet wird, so hat das die Bedeutung, daß die Formen der Anschauung und der Vorstellung in die Form des selbstbewußten Denkens erhoben sind. Das philosophische Wissen ist „der denkend erkannte Begriff der Kunst und Religion". Der absolute Inhalt erhält in der Philosophie die absolute Form, die Form der Wahrheit.

Das philosophische Erkennen ist das Anerkennen des absoluten Inhalts und seiner Form, es ist die Befreiung von der Einseitigkeit der Formen, wie sie in Anschauung und Vorstellung vorhanden ist, und die Erhebung dieser Formen in die absolute Form. Diese absolute Form des Denkens aber bestimmt sich selbst zum Inhalt und bleibt identisch mit ihm, da sie die völlig adäquate Form des absoluten Inhalts ist; der Unterschied von Form und Inhalt ist damit aufgehoben, der Begriff hat sich selbst zum Inhalt, das Denken des Denkens, die *νόησις νοήσεως* ist erreicht. Die an und für sich seiende Notwendigkeit in der Bewegung des absoluten Inhalts und seiner Formen wird durch das philosophische Wissen erkannt. Diese Bewegung findet die Philosophie in sich selbst, wenn sie ihren eigenen Begriff erfaßt, auf ihr systematisches Ganze zurückblickt. Hegel nimmt hier den Standpunkt einer Logik der Philosophie oder einer Philosophie der Philosophie ein. Die Idee der Philosophie, die das System durchzieht und sein Resultat ist, soll aufgewiesen werden. Indem die Philosophie ihren eigenen Begriff erfaßt, ist sie „die sich denkende Idee, die wissende Wahrheit, das Logische mit der Bedeutung, daß es die im konkreten Inhalte als in seiner Wirklichkeit bewährte Allgemeinheit ist".[262] Das Logische, das den Anfang des Systems ausmacht, ist

Digitized by Google

als Idee das Resultat, das aus dem Begriff an sich durch die Erscheinung hindurch zum reinen Prinzip sich erhoben hat. Betrachtet man die dialektische Bewegung des Begriffs der philosophischen Wissenschaft in ihrer Erscheinung, so erscheint die Wissenschaft zunächst in ihrem Sein; es besteht dann ein Schluß, der das Logische zum Ausgangspunkt nimmt, die Natur als Mitte hat und durch sie den Geist mit dem Logischen zusammenschließt. Zweitens aber kann die Wissenschaft als subjektives Erkennen erscheinen, das sich selbst in Freiheit hervorbringt; hier ist dann der Geist das Vermittelnde des Prozesses, in dem die Natur vorausgesetzt und mit dem Logischen zusammengeschlossen wird. Die dritte und höchste Erscheinung der Wissenschaft ist die Idee der Philosophie, bei der im Schluß die sich wissende Vernunft, das Absolut-Allgemeine die Mitte ist, die sich in Geist und Natur entzweit. Der Geist ist dann Voraussetzung als Prozeß der subjektiven Tätigkeit der Idee, die Natur ist der Prozeß der an sich objektiv seienden Idee. Natur und Geist werden bestimmt als die Manifestationen der sich wissenden Vernunft und werden in ihr vereinigt. Die Natur der Sache, der Begriff, ist das, was sich fortbewegt und entwickelt, und diese Bewegung ist ebensosehr die Tätigkeit des Erkennens, die ewig an und für sich seiende Idee, die sich „ewig als absoluter Geist betätigt, erzeugt und genießt".[268]

Damit, daß die Philosophie selbst ihre Idee erfaßt, die sie in sich entfaltet, ist der Kreis des Systems geschlossen. Es ist wesentlich, daß Hegel das philosophische System nicht etwa als einen starren Bau auffaßt, den man von den Fundamenten aus einfach konstruieren könnte, sondern daß ihm das System selbst ein lebendiger, ideeller Prozeß ist, der unter dem Bild einer Kreisbewegung angesehen werden kann. Die Philosophie ist für Hegel kein Nebeneinander einzelner Disziplinen, sondern eine sich fortbewegende geschlossene Kette von Gliedern, ein Kreis von Kreisen. Das Wahre ist ja, wie Hegel in der Phänomenologie sagt, „der bakchantische Taumel, an dem kein Glied nicht trunken ist". Hegel hat den Versuch gemacht, Denken und Sein, Idealität und Realität zu versöhnen, die lebendige Bewegung der Wirklichkeit zu bewahren und doch nicht auf Gewinnung eines Denkzusammen-

Digitized by Google

hangs zu verzichten. Der Begriff soll nach Hegel subjektiv und objektiv zugleich, nicht abstrakter, sondern konkreter Begriff sein, der im Denken wie im Sein lebendig ist. Das Absolute muß dann aber selbst Geist, geistige Lebendigkeit und Tat sein, ein sich immer erneuernder Prozeß, in dem die Gegensätze als Momente enthalten und überwunden sind. Hegel will nicht etwa der Wirklichkeit einen logischen Schematismus aufzwingen, sondern es kommt ihm gerade auf die Verlebendigung des Begrifflichen an, auf die Verflüssigung alles Starren in dem Prozeß der Idee, die Natur und Geist in sich enthält.

Die Bewegung, die durch die Dialektik in das philosophische System hineinkommt, äußert sich aber nicht nur in der Ordnung des Nebeneinanders, sondern auch in der Ordnung des Nacheinanders. Für den Geist, der Prozeß und schöpferische Tat ist, erscheint es als wesentlich, daß er eine Geschichte hat und im geschichtlichen Prozeß sich selbst entfaltet. Den inneren logischen Fortgang im Geschichtlichen sucht daher Hegel bei den Formen des Geistes aufzuweisen, wobei er sich wohl bewußt bleibt, daß die äußere Erscheinung als solche Zufälligkeiten enthält und darum den logisch-dialektischen Gang nur unvollkommen darstellt, weil sie eben nicht die volle Wirklichkeit ist. Der Geist, der in der Wirklichkeit des Staates objektiv und zum äußerlich allgemeinen Weltgeist wird, hat Geschichte und beschreibt in ihr den Weg zur Befreiung der geistigen Substanz. So bekundet sich die Bewegung des objektiven Geistes in der Weltgeschichte. Wie der objektive, so hat auch der absolute Geist mit seinen Formen eine äußere, geschichtliche Seite, in der er sich darstellt, und die Stufen der begrifflichen Entwicklung dieser Formen lassen sich an der historischen Entwicklung erläutern. In Kunst, Religion und Philosophie ist daher die Betrachtung der geschichtlichen Entwicklungsstufen von Wichtigkeit, und Hegel würdigt demgemäß gerade die geistige Bewegung an der Hand der Geschichte von Kunst, Religion und Philosophie. Wie für die Weltgeschichte, so hat für die Geschichte dieser Gebiete Hegels geistesphilosophische Betrachtungsweise neue Wege gewiesen. Denn durch den Gedanken, daß in der geschichtlichen Entwicklung auch eine immanente sachliche Logik der betreffenden Gebiete zum Ausdruck kommt, wird eine

Digitized by Google

Verbindung zwischen systematischer und geschichtlicher Betrachtung gewonnen.

So entfaltet sich der Begriff der Philosophie nicht nur im System der philosophischen Disziplinen, sondern auch in der Geschichte der Philosophie. In seinen „Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie" sucht Hegel daher die Entwicklung des Begriffs der Philosophie an den geschichtlichen philosophischen Systemen vom Altertum bis zur Gegenwart zu verfolgen. In der Geschichte der Philosophie sind das Wesentliche die Werke, die Taten des Denkens, sie stellt eine Geschichte der Gedankenwelt dar, wie sie sich hervorgebracht hat. Nicht um äußere Begebenheiten und nicht um Zufälligkeiten des Individuellen kann es sich da handeln, sondern um den allgemeinen gedanklichen Zusammenhang in der Wissenschaft. Wohl hat auch die Geschichte der Philosophie wie andere Wissenschaften „eine äußerliche Geschichte", eine Geschichte ihres Entstehens, Verbreitens usw., eine Geschichte ihrer Lehrer, ihrer Freunde und Gegner, eine Geschichte ihres äußeren Verhältnisses zur Religion und zum Staat; gibt auch diese Seite ihrer Geschichte „gleichfalls zu interessanten Fragen Veranlassung", so kommt doch die Hauptbedeutung dem wissenschaftlichen Inhalt zu, den allgemeinen Gedanken, in denen sich die Entfaltung des allgemeinen Geistes vollzieht. Wie die Grundüberzeugung einer Geschichtsphilosophie nach Hegel die sein muß, daß es in der Geschichte vernünftig zugegangen ist, so muß insbesondere in der Bewegung des denkenden Geistes, wie ihn die Geschichte der Philosophie zeigt, ein vernünftiger Zusammenhang sein. Im Geist gibt es im Unterschied von der Natur eine Entwicklung im spezifischen Sinn, eine Entwicklung, die Herausgehen, Sichauseinanderlegen und zugleich Zusichkommen bedeutet. Die Idee muß sich erst zu dem machen, was sie ist. Der Geist ist Leben, ist Tat. Und die Idee ist kein abstrakter Verstandesbegriff, sondern sie ist ihrem Inhalt nach in sich konkret, sie ist Allgemeines, das in sich selbst das Besondere, das Bestimmte ist, sie ist das Wahre. Der Gang der Entwicklung ist die Idee. Sie ist „— konkret an sich und sich entwickelnd — ein organisches System, eine Totalität, welche einen Reichtum von Stufen und Momenten in sich enthält". Die Philosophie ist „das Erkennen dieser Entwicklung und

Digitized by Google

ist als begreifendes Denken selbst diese denkende Entwicklung". Das Fortschreiten der Idee macht die vorher allgemeine, unbestimmte Idee in sich bestimmter, es ist keine äußere Veränderung, sondern ein Insichhineingehen, ein Sichinsichvertiefen. Die Philosophie ebenso wie die Geschichte ist System oder Idee in der Entwicklung. In der systematischen Philosophie handelt es sich um die logische Ableitung der Momente der Idee, um die erkannte Notwendigkeit der Bestimmungen, besonders in der Logik, die ja die reine Idee an sich, noch nicht in der Besonderung als Natur und Geist betrachtet. Die Geschichte der Philosophie aber hat die andere Weise des Hervorgehens der Gestaltungen der Idee zu betrachten, wie nämlich die unterschiedenen Entwicklungsmomente in der Zeit, in der Weise des Geschehens, unter besonderen empirischen Verhältnissen hervortreten. Es ist dieselbe Entwicklung der Idee, die sich im System der Philosophie und in der Geschichte der Philosophie offenbart. Wenn man „die Grundbegriffe der in der Geschichte erschienenen Systeme rein dessen entkleidet, was ihre äußerliche Gestaltung, ihre Anwendung auf das Besondere und dergleichen betrifft: so erhält man die verschiedenen Stufen der Bestimmung der Idee selbst in ihrem logischen Begriffe". Und umgekehrt, wenn man den logischen Fortgang für sich nimmt, „so hat man darin nach seinen Hauptmomenten den Fortgang der geschichtlichen Erscheinungen; — aber man muß freilich diese reinen Begriffe in dem zu erkennen wissen, was die geschichtliche Gestalt enthält".[264] Hegel will dabei nicht die Geschichte konstruieren und schematisieren, er will nur den inneren, vernünftigen Sinn aus ihr ans Licht heben. Er weiß, daß Empirisches und Zufälliges den ideellen Inhalt umkleidet, er weiß auch, daß in gewisser Hinsicht die empirische Folge der Zeit unterschieden werden muß von der Folge der begrifflichen Ordnung. Dennoch ist ihm das Ganze der Geschichte der Philosophie ein in sich notwendiger, vernünftiger konsequenter Fortgang, in dem die endlichen Gestaltungen durch ihre innere Dialektik weitergetrieben werden. Damit ist aber auch jede Philosophie, ihrem besonderen Prinzip nach, notwendig gewesen, jede stellt eine bestimmte Entwicklungsstufe dar und ist als ein Moment in dem Ganzen der Philosophie

Digitized by Google

erhalten, und das Wahre, das in den einzelnen philosophischen Systemen steckt, ist unvergänglich, ewig. Die Geschichte der Philosophie hat es gerade „mit dem nicht Alternden, gegenwärtig Lebendigen zu tun".[265]

Die Mannigfaltigkeit der geschichtlichen philosophischen Systeme tut nach Hegel der Philosophie keineswegs Eintrag, ja sie ist zur Existenz der Wissenschaft der Philosophie schlechterdings notwendig. Jedes hat ja eine systematische Bedeutung und erfüllt eine historische Mission. Wenn so die Geschichte der Philosophie einen philosophischen Charakter trägt, sofern es auf den sachlich-wissenschaftlichen Zusammenhang der philosophischen Gedanken ankommt, und somit selbst Philosophie ist, so soll damit nicht der bestimmte Zeitcharakter der philosophischen Lehren geleugnet sein. Jedes Zeitalter hat seinen bestimmten Geist und seine bestimmte Aufgabe. Die Philosophie einer Zeit ist das Wissen des Substanziellen dieser Zeit. Ja Hegel sagt: sie steht nicht über ihrer Zeit, sondern ist ganz identisch mit ihrer Zeit, ebenso wie das Individuum durch seine Zeit bedingt ist. Nur darin steht sie der Form nach über ihrer Zeit, daß sie eben den substanziellen Geist der Zeit sich zum Gegenstand macht, daß sie als Wissen den Inhalt sich gegenüberstellt.[266] Auch zu den anderen Gestaltungen des Geistes der betreffenden Zeit, zu Staat, Religion usw. steht die Philosophie nicht nur in äußerlichen Beziehungen, sondern in einem inneren Zusammenhang. Hegel will also, wenn er die ideelle Entwicklung in der Geschichte der Philosophie betont, keineswegs eine abstrakte Seite isoliert hinstellen, vielmehr strebt er gerade danach, den Geist der Zeit in seiner vollen Konkretheit zu erfassen.

Es ist bezeichnend, daß Hegel sehr wohl unterscheidet zwischen dem, was im Bewußtsein einer Zeit und eines Philosophen an Gedankenbestimmungen deutlich entwikkelt, und dem, was von Späteren hineininterpretiert ist, und daß er ein Hineininterpretieren ablehnt. Um die Entwicklung und Heraussetzung der Gedanken, die ins Bewußtsein getreten sind, muß es sich in der Geschichte der Philosophie handeln. Daher will Hegel „nur die eigensten Worte" des betreffenden Philosophen gebrauchen, verlangt er historische Genauigkeit auch in den begrifflichen Bestimmungen der Lehren und tadelt er das Hin-

Digitized by Google

eintragen späterer Gedanken, die noch nicht zum Bewußtsein des betreffenden Philosophen gehören. Hegel strebt also durchaus nach einer objektiven, sachlichen Darstellung, die das Geschichtliche als solches erfassen und den ihm immanenten vernünftigen Sinn aufweisen soll. Die Geschichte der Philosophie ist ihm ein notwendiger Bestandteil des Systems der Philosophie. Die Idee der Philosophie stellt sich in ihr dar. So kann Hegel als Resultat der Geschichte der Philosophie feststellen: es sei zu aller Zeit im Grunde nur e i n e Philosophie gewesen, deren Differenzen die notwendigen Seiten des e i n e n Prinzips ausmachten; die Folge der philosophischen Systeme sei eine notwendige Stufenfolge der Entwicklung der Philosophie als Wissenschaft; die letzte Philosophie sei das Resultat der Entwicklung und enthalte alle vorhergehenden Stufen in sich[267]. Man darf es nicht als ein Zeichen von Anmaßung deuten, wenn Hegel demgemäß in seiner eigenen Philosophie das Resultat erblickt. Ja Hegel weist darauf hin, daß man in der Erkenntnis der notwendigen Stufenfolge gerade sich erheben müsse „über seine eigene Eitelkeit, als ob man etwas Besonderes gedacht habe". Er ist sich gerade seiner geschichtlichen Bedingtheit bewußt, er betrachtet die Gegenwart als notwendige Folge aus der Vergangenheit, und er will gewiß nicht leugnen, daß auf die Gegenwart noch eine Zukunft folgt. Wohl kann man in Einzelheiten von Hegels Auffassung der Geschichte der Philosophie konstruktive Gewaltsamkeit entdecken, aber darum bleibt doch das große Verdienst, das sich Hegel durch seine Betrachtungsweise um die Geschichte der Philosophie erworben hat. Er hat energisch aufgeräumt mit der Art einer Geschichtsschreibung, wie sie aus dem 18. Jahrhundert übernommen war, er hat gezeigt, wie es auf das Aufweisen der immanenten sachlichen Zusammenhänge in der Geschichte der Philosophie ankommt. Die Philosophiehistoriker der Folgezeit, Männer wie Johann Eduard Erdmann, Eduard Zeller, Kuno Fischer bekunden den Einfluß von Hegels Auffassung über das Wesen der Geschichte der Philosophie, auch wenn sie sich von Hegels Systematik entfernen.

Digitized by Google

VIII. DIE HEGELSCHE SCHULE UND IHRE GEGNER

Nur wenige große philosophische Systeme der Vergangenheit haben zur Bildung ausgesprochener philosophischer Schulen geführt. Auch wenn eine philosophische Lehre eine Reihe von Anhängern gefunden hat, braucht das noch nicht zu bedeuten, daß ein enger Zusammenschluß erfolgt ist, wie er durch den Begriff einer Schule bezeichnet wird. Vereinsmäßige Organisationen philosophischer Schulen, wie sie im Altertum bestanden, kennt die Neuzeit nicht. Und kaum ein philosophisches System der neueren Zeit ist in ausgesprochener Weise zum Mittelpunkt einer Schule gemacht worden, die Lehren der Meister wiesen nur bestimmte Richtungen, an denen Anhänger und Gegner sich orientierten. Selbst Kant z. B. hat nicht eigentlich eine Schule begründet, so sehr die Schriften Kants auch wirkten und eine neue Strömung in der Philosophie herbeiführten. Mit dem Wort Kantianismus konnte man wohl einen prinzipiellen methodischen Standpunkt bezeichnen, aber die Kantianer bildeten nicht eine Schule. Ebensowenig sind etwa Fichte und Schelling ausgesprochene Schulhäupter geworden. Eher schon konnte sich das Hegelsche System in seiner Geschlossenheit eignen, das Fundament für eine Philosophenschule abzugeben, und Hegel schien durch seine Persönlichkeit und Stellung im Kreis seiner Anhänger als Diktator zu herrschen. Aber gerade der universale Gehalt der Hegelschen Philosophie mußte gleichsam zu einer dialektischen Spaltung nach verschiedenen Richtungen hin führen und doch zugleich von verschiedenen Seiten her eine gewisse schulmäßige Berufung auf den Meister gestatten. Die Hegelsche Schule trägt gleichsam von vornherein das dialektische Prinzip in ihrer eigenen Gestaltung.

Digitized by Google

1. DIE BILDUNG DES SCHÜLERKREISES ZU HEGELS LEBZEITEN

Durch seine akademische Wirksamkeit in Jena, Heidelberg und Berlin konnte sich Hegel eine Anzahl unmittelbarer Schüler erwerben, die treue Verkünder seiner Lehren wurden. Schon in Jena hatte Georg Andreas Gabler (1786—1853) Vorlesungen bei Hegel gehört, ihn wünschte Hegel als seinen Nachfolger auf dem Berliner Lehrstuhl, und er wurde auch trotz mancher Gegnerschaft 1834 berufen. Gabler rühmt selbst, daß er zu Hegels „ersten und ältesten Schülergenerationen noch von Jena her" gehöre, und bekennt sich offen zur Hegelschen Schule. Es ist gewiß nicht zufällig, daß sich der Jenenser Hörer gerade an die Phänomenologie angeschlossen hat. Er hat eine „Kritik des Bewußtseins" (1827) als erste Abteilung eines nicht vollendeten Lehrbuchs der philosophischen Propädeutik verfaßt und darin Hegels Gedanken gut interpretiert, auch Mißverständnisse abgewehrt. Später, in einem Heft „Die Hegelsche Philosophie, Beiträge zu ihrer richtigen Beurteilung und Würdigung" (1843) verteidigt er Hegels Lehren gegen die Angriffe Trendelenburgs.

In Heidelberg war ein Schüler Hegels Friedrich Wilhelm Carové aus Koblenz (1789—1852), ein Katholik, der später in einem Werk „Über alleinseligmachende Kirche" (1826 und 1827) und anderen Schriften Grundlehren der katholischen Kirche bestritt und eine allgemeine Humanitätsreligion zu entwickeln suchte. Ein anderer Schüler Hegels war Hermann Friedrich Wilhelm Hinrichs (1794—1861), der in Heidelberg Rechtswissenschaft studieren wollte, aber durch Hegels Vorlesung über Naturrecht und dann durch Lektüre seiner Schriften Anhänger der Hegelschen Philosophie wurde. 1819 habilitierte er sich als Privatdozent der Philosophie in Heidelberg und hielt mit gutem Erfolg Vorlesungen. 1822 veröffentlichte Hinrichs eine Schrift „Die Religion im inneren Verhältnisse zur Philosophie", zu der Hegel eine bemerkenswerte Vorrede schrieb. Hinrichs selbst hat sich in einem Brief an Hegel vom 25. Januar 1822 über die Tendenz seiner Schrift geäußert: durch Hegels Philosophie sei er mit seinen überkommenen religiösen Vorstellungen in Konflikt geraten, dann aber sei ihm die

Digitized by Google

Frage aufgestiegen, ob das, was im Christentum in der Weise der Vorstellung als absolute Wahrheit vorliege, nicht durch die Hegelsche Philosophie in der reinen Form des Wissens begriffen werden könne, so daß dann diese Philosophie als Wissenschaft selbst das höchste Erzeugnis des Christentums sein müsse. Es ist bezeichnend, wie hier das Problem des Verhältnisses von Religion und Philosophie auftritt und wie es vom Hegelschen Standpunkt aus in religiös-christlichem Sinn zu lösen gesucht wird. Hegel hat an Hinrichs auch weiteren Anteil genommen. Auf seine Empfehlung hin wurde Hinrichs 1822 als außerordentlicher Professor nach Breslau berufen. Von 1824 ab wirkte er dann als ordentlicher Professor in Halle. 1835 hat Hinrichs den ersten Teil eines Werkes „Die Genesis des Wissens" veröffentlicht, worin er eine Verbindung zwischen der Phänomenologie und der Logik Hegels schaffen will, indem er den Geist nicht als erscheinenden und nicht als logischen Geist betrachtet, sondern „die Selbsterkenntnis des Geistes als wirkliches Wissen". Auch auf rechts- und staatsphilosophischem wie auf ästhetischem Gebiet hat sich Hinrichs betätigt. In einem Werk „Die Könige" (1852) sucht er eine Entwicklungsgeschichte des Königtums nach seinen begrifflichen Momenten zu geben.

Ein Anhänger und Freund Hegels wurde in Heidelberg der Theologe Karl Daub (1765—1836), der seit 1795 Professor der Theologie in Heidelberg war und als Prorektor an Hegel die Anfrage wegen der Berufung nach Heidelberg richtete. In seinem ersten Schreiben an Hegel vom 30. Juli 1816 drückt er seine Bewunderung für den Mann aus, in dem Heidelberg zum erstenmal „seit Stiftung der Universität einen Philosophen haben" würde, nachdem Spinoza seinerzeit den Ruf dorthin abgelehnt hatte. Daub war Vertreter einer spekulativen Theologie, hatte zuerst Kantische, dann Schellingsche Ideen in sich aufgenommen und schrieb im Sinne von Schellings mystisch-theosophischen Lehren einen „Judas Ischarioth", worin er das Prinzip des Bösen in seinem Verhältnis zum Guten zu bestimmen suchte. Unter dem Einfluß Hegels strebte er danach, mittels Hegels logischer Methode die protestantische Dogmatik zu begründen. Nach Berlin schrieb er 1821 an Hegel, wie er nicht ohne große, an-

Digitized by Google

haltende Anstrengungen durch unablässiges Studium von Hegels Werken der logischen Methode einigermaßen mächtig geworden sei. Im Sommer 1821 las er Vorlesungen über Hegels Phänomenologie. Von der zweiten Auflage der Hegelschen Enzyklopädie sah Daub 1827 die Aushängebogen durch und fand beim Revidieren viel neue Belehrung. Er rühmt die Enzyklopädie als das Werk, nach dem künftig allein Philosophie auf Universitäten gründlich gelehrt werden könne. Daubs Schrift „Die dogmatische Theologie jetziger Zeit" (1833) und die nach seinem Tod veröffentlichten Vorlesungen zeugen von der Einwirkung Hegels. Aber als echten Hegelianer sah man ihn nicht an. Michelet betont, Daub gehöre zu dem Teil der Hegelschen Schule, die vornehmlich in der Phänomenologie des Geistes stecken geblieben sei.

Erst in der Zeit von Hegels Berliner Wirksamkeit war die Möglichkeit einer weiteren Ausbreitung der Hegelschen Philosophie und der Entwicklung einer Schule gegeben. Daß der Minister Freiherr von Altenstein und besonders der Geheime Rat Johannes Schulze (1786—1869) seine Philosophie begünstigten, sicherte ihr Einfluß auf die Universitäten. Johannes Schulze hörte nicht nur Hegels Vorlesungen eifrig und studierte seine Werke, sondern stand ihm auch als Freund persönlich nahe. Er erkannte an, wieviel er seiner Beschäftigung mit Hegels Philosophie und dem persönlichen Umgang mit ihm in Bezug auf seine wissenschaftliche Ausbildung, seinen politischen Standpunkt und seine öffentliche Wirksamkeit zu danken habe, er rühmte Hegel als einen treuen, einsichtigen, selbstlosen Berater in Hinsicht auf die Behandlung des höheren Unterrichtswesens.

Von den Heidelberger Schülern begleitete Carové Hegel nach Berlin. Mit den Heidelberger Freunden wie Daub und Creuzer blieb Hegel in Verbindung. Neue Freunde und Schüler erwarb er sich bald. Von Wichtigkeit war es, daß ähnlich wie in Heidelberg Daub, so in Berlin der Theologe Philipp Konrad Marheineke (1780—1846), der seit 1811 an der Berliner Universität wirkte, sich Hegels Lehre zuwandte und ihm persönlich nahetrat. Nachdem Marheineke seine „Grundlehren der christlichen Dogmatik als Wissenschaft" in der zweiten Auflage (1827) nach den Grundsätzen der logisch-dialektischen Methode

Digitized by Google

umgearbeitet hatte, galt er als systematischer Theologe der Hegelschen Schule. Marheineke sucht schärfer als Daub den begrifflichen Gehalt der Dogmen herauszuheben. Religion ist ihm Denken und Wissen, die Idee Gottes ist ihr Ansichsein, ihre bewegende Seele, die Gott selbst ist. Den Lehren von der Unsterblichkeit der Seele und dem Jenseits sucht er einen spekulativ-begrifflichen Sinn abzugewinnen. Die bloße „Vorstellung" von der Unsterblichkeit der Seele auf der Stufe des sinnlichen Bewußtseins fällt ganz der Subjektivität anheim, der objektive Gehalt oder Begriff aber erweist den Geist als das Ewige und Göttliche. Und wenn das Christentum von einem Jenseits spricht und durch die Menschwerdung Gottes das Jenseits zum Diesseits werden läßt, so ist das nichts anderes als „der reine Ausdruck der inneren Unendlichkeit des Lebens im Glauben". Eine solche spekulative Begriffstheologie mußte in Gegensatz treten zu der Gefühlstheologie von Schleiermacher und anderen wie auch zu der orthodoxen protestantischen Theologie. Gerade in theologischen Fragen machten sich aber auch Verschiedenheiten der Ansichten innerhalb der Hegelschen Schule geltend.

Ein ergebener Jünger Hegels war Leopold von Henning (1791—1866), der Ostern 1821 Privatdozent an der Berliner Universität wurde und durch Repetitorien über Hegels Vorlesungen wie durch eigene Vorlesungen über die Hegelsche Philosophie die schulmäßige Übermittlung der Lehre des Meisters förderte. Henning wurde 1825 außerordentlicher, 1835 ordentlicher Professor in Berlin. Seine Schrift „Prinzipien der Ethik in historischer Entwicklung" (1824) betrachtete die in der Geschichte der Philosophie hervorgetretenen ethischen Systeme vom Hegelschen Standpunkt. Von 1837 ab war Henning für die Redaktion der „Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik", des Organs der Hegelschen Schule, tätig. In der Ausgabe von Hegels Werken wurde Henning die Logik anvertraut.

Stark hat Hegel in Berlin durch seine Vorlesungen über Rechtsphilosophie und sein Werk darüber gewirkt. Bald trat dann auch der Einfluß der Hegelschen Philosophie in den Rechts- und Staatswissenschaften hervor. Der Jurist Eduard Gans (1798—1839), der Hegel schon in

Heidelberg gehört hatte, wurde 1820 Privatdozent in der juristischen Fakultät in Berlin, 1825 außerordentlicher und 1828 ordentlicher Professor. Im Oktober 1823 schickte er den ersten Band seines Werkes „Das Erbrecht in weltgeschichtlicher Entwicklung" (4 Bände, 1823 bis 1835) mit einem Begleitbrief an Hegel, worin er wie auch im Vorwort seines Buches dankbar bekennt, wie das Studium der Philosophie Hegels ihm den Gedanken zur Ausarbeitung des Werks gegeben habe. Gans stellt sich in Gegensatz zu der sogenannten historischen Rechtsschule, deren Lehre vor allem Savigny vertrat. Von philosophischen Prinzipien aus sucht er die Entwicklung des Rechts zu begreifen, der Hegelsche geschichtsphilosophische Gesichtspunkt wird auf die Rechtswissenschaft angewandt. Nicht um die historische Entstehung handelt es sich dabei, sondern um die begrifflichen Stufen, die eine geschichtliche wie systematische Bedeutung erhalten. Wesentlich mitgewirkt hat Gans bei der Begründung der „Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik", indem er die Verhandlungen mit dem Verleger Cotta führte und Mitarbeiter gewann. In Hegels Werken gab Gans die Philosophie der Geschichte und die Rechtsphilosophie heraus.

Von der Rechtswissenschaft ging zur Philosophie über Karl Ludwig Michelet (1801—1893), der 1824 mit seiner durch Hegel veranlaßten Dissertation „De doli et culpae in iure criminali notionibus" promovierte, worin er Lehren der Hegelschen Rechtsphilosophie und der Aristotelischen Ethik juristisch fruchtbar zu machen suchte, der sich dann 1826 in Berlin für Philosophie habilitierte und 1829 außerordentlicher Professor wurde. In einer Schrift von 1827 „Die Ethik des Aristoteles in ihrem Verhältnisse zum Systeme der Moral" suchte er das systematisch Bedeutsame der Aristotelischen Ethik im Hegelschen Sinn darzulegen, wobei er zugleich gegen die Ansichten Schleiermachers polemisierte. 1828 veröffentlichte Michelet dann ein größeres Werk „Das System der philosophischen Moral mit Rücksicht auf die juridische Imputation, die Geschichte der Moral und das christliche Moralprinzip", in dem er in der Geschichte der ethischen Prinzipien eine Systematik aufzudecken sucht, wie sie der Hegelschen Lehre entspricht. Die in der Geschichte zerstreuten Glieder sollen sich „durch den konischen

Digitized by Google

Spiegel philosophischer Betrachtung in den einen organischen Leib der Moralphilosophie zusammenfügen". Michelet strebt danach, die Hegelsche Ethik weiterzubilden und auf Übereinstimmungen von Aristoteles und Hegel hinzuweisen. Von späteren Arbeiten Michelets sind wichtig seine Darstellungen über die Geschichte der nachkantischen Philosophie, die auch die Hegelsche Schule behandeln: „Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel" (2 Bände, 1838) und „Entwicklungsgeschichte der neuesten Philosophie, mit besonderer Rücksicht auf den gegenwärtigen Kampf Schellings mit der Hegelschen Schule" (1842). In einem Werk „Die Geschichte der Menschheit in ihrem Entwicklungsgange seit dem Jahre 1775 bis auf die neuesten Zeiten" (2 Teile, 1859 und 1860) suchte er auch die Geschichte der neuesten Zeit im Sinne eines dialektischen Fortschritts zu begreifen und einen zukünftigen idealen Endzustand zu zeichnen, wo das Licht der Vernunft die Finsternis völlig durchdringt, wo ein neues Christentum als Religion des Menschentums verwirklicht wird. Michelet hat, besonders auch durch sein Wirken in der von ihm und anderen Hegelianern 1843 gegründeten Philosophischen Gesellschaft zu Berlin, jahrzehntelang treu für die Sache der Hegelschen Philosophie gestritten und durch seine Person eine Kontinuität hergestellt zwischen der Zeit, als Hegel noch lebte, und dem letzten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts. Wenn Michelet zum „Zentrum" der Hegelschen Schule gerechnet wird, so darf er doch nicht als unselbständiger Nachbeter betrachtet werden, der keine Korrekturen an den Lehren des Meisters zuließe. Er lehnt die theologisierende Richtung der Hegelschen Schule, wie sie z. B. von Göschel vertreten wurde, ab, auch mit Rosenkranz stimmt er in der Religionsphilosophie nicht überein, eher gibt er mit gewissen Einschränkungen David Friedrich Franz Strauß recht. Eine maßgebende Stellung erkennt er der Philosophie der Geschichte im System zu. Michelet betont, daß die Philosophie der Geschichte in der Rechtsphilosophie, in der Ästhetik, der Religionsphilosophie und der Philosophie bedeutsam und daher ein notwendiges Moment im Leben des Geistes sei. Er gliedert das Hegelsche System in die Phänomenologie, das System der Wissenschaft und die

Digitized by Google

Philosophie der Geschichte, in der der praktische, sich selbst hervorbringende Geist Gestalt gewinnt. Die Geschichtsphilosophie ist ihm demnach — hierin geht er über Hegel hinaus — die eigentliche Krönung des Systems.

Zu dem Berliner Schülerkreis Hegels gehört noch der Ästhetiker Heinrich Gustav Hotho (1802—1873), der sich 1827 in Berlin habilitierte und 1829 außerordentlicher Professor wurde. 1835 veröffentlichte er „Vorstudien für Leben und Kunst". In späteren Werken beschäftigte er sich mit Geschichte der Malerei.

Auf ästhetischem und literarischem Gebiet hat sich auch Heinrich Theodor Rötscher (1803—1871) betätigt. Er hat in einer Schrift „Aristophanes und sein Zeitalter" (1827) im Sinne Hegels erörtert, wie bei Aristophanes der griechische Geist zum Bewußtsein gelangt und zugleich schon in seinem Untergang erfaßt wird. Rötscher sucht die Philosophie der Kunst auf die Kunstkritik anzuwenden. In seinen „Abhandlungen zur Philosophie der Kunst" (1837—1842) erklärt er als Aufgabe der Kunstkritik, die großen Kunstwerke in ihrer inneren Vernünftigkeit, ihrer Einheit von Gedanke und Darstellung zu begreifen.

So bildete sich im Lauf der zwanziger Jahre des 19. Jahrhunderts um Hegel in Berlin ein Kreis von Freunden und Schülern, die seine Philosophie für verschiedene Einzelwissenschaften fruchtbar zu machen strebten. Einen sichtbaren Ausdruck fand der Zusammenschluß der Hegelianer in der vom Januar 1827 ab erschienenen Zeitschrift „Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik". Im Juli 1826 war in Hegels Wohnung die „Sozietät für wissenschaftliche Kritik" gegründet worden, die in eine philosophische Sektion mit Gans als Sekretär, eine naturwissenschaftliche unter dem Mediziner Schultz von Schultzenstein und eine philosophisch-historische unter dem Historiker Heinrich Leo gegliedert wurde: diese Sozietät war die offizielle Herausgeberin der Zeitschrift. Die Jahrbücher waren eine kritische Literaturzeitung, Rezensionen von Werken aus den verschiedensten Gebieten wurden darin veröffentlicht. Als Mitarbeiter waren von Anfang an keineswegs nur ausgesprochene Hegelianer ausersehen, vielmehr hatten Gelehrte aller Art ihre Mitwirkung zugesagt.

Digitized by Google

2. DIE KÄMPFE FÜR UND GEGEN HEGELS LEHRE UM 1830

Aber mit der Festigung der Schule wuchs auch die Gegnerschaft gegen sie, und bald zeigten sich auch Gegensätze innerhalb der Schule. 1827 wurde die „Evangelische Kirchenzeitung" begründet, das Organ der reaktionär-orthodoxen Richtung des Protestantismus, wie sie besonders Hengstenberg vertrat. Diese Richtung stand dem Hegelianismus feindselig gegenüber, suchte ihn als Pantheismus oder als Atheismus zu brandmarken. 1829 erschienen verschiedene Schriften, die scharfe Angriffe gegen Hegels Lehre enthielten. In einer anonymen Schrift: „Über die Hegelsche Lehre oder absolutes Wissen und moderner Pantheismus" wird von Hegels Lehre gesagt, in ihr sei das Mangelhafte der Lehren Spinozas und Schellings auf die Spitze getrieben, sie habe das Heiligste degradiert. Die Stelle am Schluß der zweiten Auflage der Enzyklopädie, in der Hegel über Pantheismus spricht, wird als Verteidigung des Pantheismus mißdeutet, und es wird getadelt, daß er zu einer Zeit, wo Christen mit Ungläubigen kämpften, auf krasse mohammedanische Dichtungen Bezug genommen habe! In einer anderen Schrift „Über Philosophie überhaupt und Hegels Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften insbesondere" (1819), die von K. G. Schubarth und D. A. Carganico verfaßt ist, wird in der Hegelschen Philosophie z. B. die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele vermißt.

In demselben Jahr 1829 aber ist auch eine Schrift des Naumburger Oberlandesgerichtsrats Karl Fr. Göschel (1781—1861) „Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen im Verhältnis zur christlichen Glaubenserkenntnis" erschienen, die zu einer Versöhnung von Wissen und christlichem Glauben zu gelangen sucht. Göschel war kein persönlicher Schüler Hegels, aber er hatte sich schon in einer Schrift „Über Goethes Faust" als Hegelianer bekundet. Die Aphorismen wollen ausdrücklich den Christen die Hegelsche Philosophie empfehlen. Göschel will die Übereinstimmung der Ergebnisse der Philosophie mit dem echten christlichen Glauben aufweisen, er will zeigen, wie zwar der Rationalismus mit seiner subjektiven Verstandsweisheit der spekulativen Philosophie gegenüberstehe, wie sich aber der Supranaturalismus unberechtigterweise gegen

Digitized by Google

diese Philosophie wende. Göschel lehnt den Jacobischen Standpunkt des Nichtwissens in Bezug auf das Göttliche ab, weil er zu Widersprüchen führe. Aber auch der Standpunkt des absoluten Wissens, auf dem Gottwissen und Gottsein gleichgesetzt wird, befriedigt ihn nicht ganz. Die religiöse Vorstellungsform ist ihm nicht etwas Niederes gegenüber dem reinen Wissen der Philosophie, sondern das Wissen muß sowohl den Begriff wie die Vorstellung und den Glauben einschließen, so daß die religiöse Vorstellungsform ihre legitime Bedeutung behält. Glauben und Wissen sind dann vereinigt. Das Wissen findet den Glauben in sich, und ebenso findet der Glaube als Glaubenserkenntnis das Wissen in sich. Der Glaube wächst mit dem Wissen, das Wissen mit dem Glauben. Auch das spekulative Wissen ist nicht durch Verstandesbeweis zu erzwingen. „Ohne Wiedergeburt kommt niemand aus der Sphäre des natürlichen Verstandes in die spekulativen Höhen des lebendigen Begriffs". Wenn Hegel diese Schrift Göschels willkommen hieß und ihr selbst eine Besprechung in den Jahrbüchern widmete, so leitete ihn dabei wohl der freudige Gedanke, hier einen Bundesgenossen zu finden, der seine Philosophie gegen Angriffe von seiten der protestantischen Theologie in Schutz nahm, und deshalb ließ er sich zu Konzessionen gegenüber dem Glaubensstandpunkt herbei. Göschel wurde ein Hauptvertreter des rechten Flügels der Hegelschen Schule, er betonte die Lehren von der Persönlichkeit Gottes und der Unsterblichkeit der Seele. 1832 veröffentlichte er eine Schrift „Hegel und seine Zeit, mit Rücksicht auf Goethe", in der er die Hegelsche Philosophie als „ein heilsames Gegengift gegen die in unserer Zeit mehr oder weniger verbreiteten trüben Verirrungen" preist und sie gegen Mißverständnisse verteidigt. Man beschuldige diese Philosophie in einem Atem des Mystizismus und des Scholastizismus, man verwechsle sie einmal mit dem Realismus, das andremal mit dem Idealismus, man zeihe sie des Pantheismus und des Atheismus. In der Staatsphilosophie werde die Lehre Hegels von den Liberalen der Servilität, von den Konservativen Hallerscher Richtung des versteckten Liberalismus beschuldigt, in der Rechtsphilosophie müsse man sie sowohl gegen die Paläologie wie gegen die mechanisch bewegliche Neuerungssucht verteidigen, in der Natur-

Digitized by Google

philosophie werde ihr einerseits Empirismus, andrerseits apriorischer Formalismus vorgeworfen. Als das allgemeinste Resultat der Hegelschen Philosophie sah Göschel die Erkenntnis an, daß das Sein Denken und die Wirklichkeit Vernunft sei. Göschel legte dann auch in der Frage nach der Unsterblichkeit den Standpunkt des rechten Flügels der Hegelschen Schule fest, indem er auf die Schriften Richters mit seiner Schrift „Von den Beweisen für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele im Lichte der spekulativen Philosophie" (1835) erwiderte, in der er nachzuweisen suchte, daß Hegel eine persönliche Unsterblichkeit angenommen habe. Das Selbst sei nach dem Tode zwar nicht mehr vereinzelt, aber es bleibe ein Dieses, und das Einzelne als Dieses sei in und durch das Allgemeine ewig. Andere Hegelianer dagegen, wie z. B. Michelet, lehnten diese Interpretation Hegels ab und betonten, daß für Hegel nur das Denken, der Geist als solcher ewig sei, daß nur vom Standpunkt der Vorstellung und Meinung von der Unsterblichkeit der Seele gesprochen werden könne. Auch der Theologe Marheineke hielt sich an die Hegelsche Lehre vom Geist, während Göschel mit seinem Suchen nach Unsterblichkeitsbeweisen wieder an den vorkantischen Rationalismus anknüpfte.

Auch die Anfänge einer anderen Richtung der Hegelschen Schule, der sogenannten Linken, lassen sich noch in die letzten Jahre von Hegels Lebzeit zurückverfolgen. Ludwig Andreas Feuerbach (1804—1872) hatte von 1824 bis 1826 bei Hegel in Berlin Vorlesungen gehört und sich 1828 mit einer Hegelschen Einfluß verratenden Dissertation „De ratione una universali infinita" in Erlangen habilitiert. In ihr betont er, daß sich die Vernunft nicht als abstrakter Allgemeinbegriff und als Gattung fixieren lasse, sondern im Individuum in sich selbst existiere, daß in ihr die Unterschiede von Allgemeinheit und Einzelheit wie von Wesen und Sein zusammenfallen. Er schickte seine Schrift mit einem Brief vom 22. November 1828 an Hegel. In diesem Brief wies er darauf hin, wie ihn das Problem der Verwirklichung, der Inkarnation des Logos beschäftige, er betonte, daß die Hegelsche Philosophie nicht nur Sache einer Schule, sondern Sache der Menschheit sei. Er meinte, es käme jetzt nicht auf eine Entwicklung der Begriffe in der Form ihrer Allgemeinheit an,

Digitized by Google

sondern darauf, „die bisherigen weltgeschichtlichen Anschauungsweisen von Zeit, Tod, Diesseits, Jenseits, Ich, Individuum, Person, Gott usf., in welchen der Grund der bisherigen Geschichte und auch die Quelle des Systems der christlichen sowohl orthodoxen als rationalistischen Vorstellungen enthalten ist, wahrhaft zu vernichten". 1830 dann veröffentlichte Feuerbach anonym: „Gedanken über Tod und Unsterblichkeit." Darin werden die Vorstellungen von einer persönlichen Unsterblichkeit und auch von Gott als Ausfluß egoistischer Eitelkeit gekennzeichnet. Es heißt, die Individuen erkennten nur deshalb einen Gott an, um an ihm einen unendlichen Raum für die ungestörte Ausdehnung ihrer beschränkten Individualität zu haben. Der Mensch müsse wieder erkennen, daß es einen wirklichen Tod gebe, nur dann werde er den Mut fassen, ein neues Leben zu beginnen, und nur dann werde er das Bedürfnis empfinden, seine Geistestätigkeit auf absolut Wesenhaftes, wirklich Unendliches zu richten, nur dann werde er wahrhafter Religiosität fähig werden.

1831 veröffentlichte auch ein Philosoph der Schellingschen Schule, Bernh. Heinrich B l a s c h e, ein Werk „Philosophische Unsterblichkeitslehre oder: Wie offenbart sich das ewige Leben?", in dem er die persönliche Unsterblichkeit ablehnte. In den nächsten Jahren trat Friedrich R i c h t e r aus Magdeburg mit Schriften hervor, „Die Lehre von den letzten Dingen" (1833, ein zweiter Teil erschien 1844), „Die neue Unsterblichkeitslehre" (1833), in denen der Gedanke der persönlichen Unsterblichkeit als egoistisch abgewiesen und geleugnet wird, daß dieser Gedanke aus den Grundlehren der Hegelschen Philosophie folge. Die erste Schrift Richters hat Christian Hermann Weiße in einer Anzeige in den Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik (September 1833) als unhegelisch abgelehnt, indem er wohl zugibt, daß die herkömmlichen Unsterblichkeitsbeweise unzureichend seien, aber gerade durch die Wissenschaft vom absoluten Geist eine neue Rechtfertigung des Unsterblichkeitsglaubens erhofft. Die zweite Schrift hat Göschel in den Jahrbüchern kritisiert (Jan. 1834) und seinen Standpunkt dann in einer Schrift „Von den Beweisen für die Unsterblichkeit" von 1835 weiter ausgeführt. So begann der Streit um das Unsterblichkeitsproblem, bei dem sich der Gegensatz einer pan-

Digitized by Google

theistischen und einer theistischen Richtung geltend machte. Innerhalb der Hegelschen Schule trat dieser Gegensatz hervor, auch wenn man von extremen Vertretern absieht, die sich aus der eigentlichen Schule herausbewegen mußten, indem sie sich auf der rechten Seite, wie Göschel, zu eng an den christlich-kirchlichen Standpunkt anschlossen oder auf der linken Seite, wie Feuerbach, die Verbindung mit den Hegelschen Lehren schließlich lösten.

Um das Jahr 1830 erstarkte auch bereits die Gegnerschaft gegen die Hegelsche Schule, nicht nur von seiten der Reaktion auf kirchlichem und politischem Gebiet. Zwar standen Männer, die sich später ausdrücklich von der Hegelschen Schule entfernten, wie Christian Hermann Weiße (1801—1866) und Immanuel Hermann Fichte (1796—1879), damals dem Hegelschen Standpunkt noch nahe und ließen nur vorsichtig Differenzen ahnen. Weiße schickte am 4. März 1826 eine Schrift „Über das Studium des Homer und seine Bedeutung für unser Zeitalter" an Hegel. In dem Begleitbrief betonte er selbst den Einfluß, den das Studium des Hegelschen Systems, „des tiefsinnigsten und umfassendsten Werkes, welches der Menschengeist in unserm Zeitalter hervorgebracht", auf das Werk ausgeübt habe, wenn Hegel auch vielleicht die Anwendung seiner Lehren im letzten Teil der Schrift nicht durchgängig billigen sollte. Weiße bedauerte, daß er Hegel nicht persönlich gehört und auch erst seit einem Jahr zum Studium seiner Werke gekommen sei, er rechne vom Zeitpunkt dieses Studiums ab seine Fähigkeit zu eigner wissenschaftlicher Tätigkeit. 1829 veröffentlichte Weiße eine Schrift „Über den gegenwärtigen Standpunkt der philosophischen Wissenschaft, in besonderer Beziehung auf das System Hegels". Weiße übte hier Kritik am Hegelschen System, aber diese Kritik will eine immanente Kritik sein, die in Wahrheit die Grundlage dieser Philosophie nicht leugnet. Sein Standpunkt, so sagte Weiße ausdrücklich, sei kein äußerlicher, sondern in Wahrheit der des Systems selbst. Vor allem erkannte Weiße Hegels Wissenschaft der Logik an, ja diese ist ihm die Haupt- und Grundwissenschaft der Philosophie, die absolute Wissenschaft a priori, aber er hob den Gegensatz zwischen der Logik und der Naturphilo-

Digitized by Google

sophie wie der Geistesphilosophie hervor. Die Logik sei von vornherein im Besitz des Absoluten dem Sein nach, und das Erkennen sei da das Sein der logischen Welt selbst. Die Naturphilosophie dagegen betrachte das Sein des Absoluten als ein jenseits des gemeinen menschlichen Erkennens liegendes und suche dieses Sein erst zu gewinnen, das Erkennen sei da die Tätigkeit der logischen Welt in einer ihr entfremdeten Welt. Den substanziellen Inhalt der Philosophie bilde dabei, was jenseits der Natur und des Geistes liege, nur auf akzidentelle Weise seien Natur und Geist ihr Inhalt. Die Naturphilosophie bilde bei Hegel nur einen Anhang zur Logik, keinen integrierenden Teil der philosophischen Wissenschaft. Als den großen Fehlgriff von Hegels Natur- und Geisteslehre bezeichnete Weiße, daß sie das räumlich-zeitliche Sein für einerlei nehme mit dem logischen Sein und demgemäß auch die logisch-dialektische Methode auf diese Gebiete anwende. Die wissenschaftliche Auffassung von Natur und Geist sei aber einerseits Betrachtung und Anschauung, andererseits Erfahrung und Geschichte. In der Naturphilosophie wird Schelling gegenüber Hegel gerühmt, es wird aber auch betont, daß die Naturwissenschaft vor allem die empirische Vollständigkeit der wirklich vorliegenden Erscheinungen anzustreben habe. Für die Geistesphilosophie hob Weiße hervor, daß nicht wie bei Hegel die Ideen des Rechtes und des Staates als Totalität des objektiven Geistes hinzustellen seien, sondern daß vor allem die Sprache und die Weltgeschichte in ihrer Bedeutung gewürdigt werden müssen und daß das endliche Leben nicht fixiert und abgeschlossen werden dürfe gegen das höhere, unendliche und ewige, wie das bei der einseitigen Heraushebung der logisch-dialektischen Momente geschehe. Weiße hat in der Tat damit, daß er auf die Verschiedenheit der Logik und der Philosophie der Natur und des Geistes hingewiesen hat, wichtige kritische Bedenken gegen Hegels System geltend gemacht. Hegel wollte selbst die Schrift Weißes in den Berliner Jahrbüchern besprechen, führte diese Absicht aber nicht aus. Gabler lieferte dann im September 1832 eine Rezension dieser Schrift und einer anderen von Weiße „Über das Verhältnis des Publikums zur Philosophie in dem Zeitpunkte von Hegels Abscheiden“ (1832) in den Berliner

Digitized by Google

Jahrbüchern; er glaubte, Weiße damit abtun zu können, daß er ihm Mißverständnisse vorwarf, und urteilte, Weiße sei, statt sich über Hegel zu erheben, weit hinter ihm zurückgeblieben. Weiße hatte noch den ersten Teil seines „Systems der Ästhetik" (1830) mit einem Brief vom 27. Februar 1830 an Hegel gesandt, worin er ausdrücklich zugab, daß er das Beste, was er wissenschaftlich zu leisten vermöge, Hegel verdanke, aber von den engherzigen Hegelschülern abrückte, die das, was der Meister selbst als eine dem Individuum im Gegensatz zur nie stillstehenden Entwicklung des menschlichen Geschlechts gezogene Schranke anerkenne, als ein absolut Letztes und Unübersteigliches gegen alle Weiterstrebende geltend machen. Schon in der Schrift „Über den gegenwärtigen Standpunkt" war seine eigene Auffassung des philosophischen Systems angedeutet. In einer Wissenschaft vom absoluten Geist solle, anders als bei Hegel, eine Wissenschaftslehre oder Wissenschaft von der Idee der Wahrheit die erste Stelle einnehmen, die es nicht mit der bloß logischen, sondern der spekulativen, als Tathandlung der Freiheit sich bekundenden Idee zu tun habe, die zweite Stelle komme der Ästhetik oder der Wissenschaft von der Idee der Schönheit zu. Den Abschluß bilde dann die Philosophie der Religion oder die spekulative Theologie. Weiße hat zunächst sein „System der Ästhetik" ausgearbeitet, die er in der Lehre vom Begriff der Schönheit, die Lehre von der Kunst und die Lehre vom Genius gliedert. Einfluß Hegelscher Denkweise zeigt sich in Weißes Ästhetik noch, daher haben Hegelianer diesem Werk auch eine gewisse Anerkennung gezollt. Später hat Weiße sich weiter von der logisch-dialektischen Methode entfernt, hat sich hauptsächlich der Religionsphilosophie zugewandt und ist zu einem Hauptvertreter der hegelfeindlichen Richtung eines spekulativen Theismus geworden.

Auch ein anderer Vorkämpfer des spekulativen Theismus, Immanuel Hermann F i c h t e (1796—1879), hat eine Kritik der Hegelschen Philosophie zu liefern gesucht, ohne damit doch ihre Grundlagen ganz aufgeben zu wollen. Fichte hat 1829 „Beiträge zur Charakteristik der neueren Philosophie, zur Vermittlung ihrer Gegensätze" veröffentlicht. Schon im Titel ist angedeutet, was Fichte erstrebt: er will zeigen, wie die Systeme der neueren Phi-

Digitized by Google

losophie bei ihrer Gegensätzlichkeit doch als „Glieder eines lebendigen Ganzen" sich vereinigen lassen, wie sich „ein höchstes Gesamtresultat des bisherigen Philosophierens" ergibt und wie dadurch neue Probleme erwachsen. So betrachtet er kritisch die neuere Philosophie von Locke ab, mit dem ihm die auf Kant vorbereitende Epoche beginnt, und dann besonders die Philosophie Kants und seiner Nachfolger. In der „Wissenschaft der Logik", d. h. in Hegels System, ist ihm ohne Zweifel der höchste Punkt erreicht, und jede weitere Entwicklung der Philosophie kann nur von ihr aus und durch sie vermittelt erfolgen. Als Resultat der Hegelschen Philosophie stellt Fichte hin, daß die absolute Idee in ihrem unendlichen Prozeß als einzige Realität hervortrete, während das Endliche wahrhaft nicht sei, daß der allgemeine Geist, in dem jeder individuelle verschwindet, die einzige Wahrheit darstelle. Hier setzt Fichte aber nun mit einer Kritik vom religiösen Gesichtspunkt aus an. Wenn, so argumentiert Fichte, nach der Hegelschen Philosophie in der unmittelbaren Gegenwart die Offenbarung Gottes in ihrer ganzen Wirklichkeit zu schauen ist, woher kommt dann das Gefühl der Mangelhaftigkeit des Irdischen, die Sehnsucht nach einem höheren Dasein? Die Religion betont gerade den Gegensatz von Diesseits und Jenseits, Zeitlichkeit und Ewigkeit, den die Philosophie aufhebt, ihr ist die Individualität nicht das Negative, Ungöttliche, sondern als von Gott geschaffener lebendiger Teil ein Unvergängliches, und Gott ist ihr nicht ein düsteres Absolutes, eine alles auflösende Allgemeinheit, sondern ein Eigenpersönliches. Den spekulativen Inhalt dieser religiösen Ansicht will Fichte fruchtbar machen und damit über den seiner Meinung nach noch abstrakten Standpunkt der Hegelschen Philosophie hinausgelangen. An die Stelle des logisch-dialektischen Prozesses setzt er die Welt freier Geister als Schöpfung Gottes, in der dem unendlichen Geist innerlich Verwandtes vorhanden ist und alles kreatürliche Dasein die ursprüngliche Form der Freiheit und Persönlichkeit besitzt. Das Problem des Verhältnisses des kreatürlichen Geistes zum absoluten, des Einswerdens des Selbsts der Kreatur mit Gott, ist das Problem, das auch die Hegelsche Philosophie nach Fichtes Ansicht nicht gelöst hat und das eine Philosophie lösen muß, die das Erkennen mit den Bedürfnissen

Digitized by Google

des Gemüts versöhnen will. Eine solche spekulative Philosophie ist nach Fichte nicht bloß apriorische Erkenntnis, sondern zugleich „die lebendigste Erfahrungswissenschaft", da Leben und Freiheit nur angeschaut und erfahren werden können. Ja Fichte betont, daß kein wahrer Gegensatz bestehe zwischen der apriorischen Erkenntnis, die den Begriff durch anschauendes Durchdringen, durch bewußte Genesis aus seinen notwendigen Teilen erzeuge, und dem Wissen aus lebendiger Anschauung, die im Gegebenen, in der Erscheinung schon das Wesen, die Idee des Dinges in lebendiger Gegenwart erfasse. Nur stehe die Philosophie im Gegensatz zu dem unphilosophischen Wissen einer sogenannten Erfahrungswissenschaft, bei der aus dem Vergleichen einzelner Tatsachen ein Gemeinschaftliches abstrahiert werden solle, oder wo eine äußerlich zweckmäßige Anordnung von Dingen und Begebenheiten geschaffen werde. Fichte geht in seiner Kritik an Hegel anders vor als Weiße, aber er berührt sich mit ihm darin, daß er Grenzen der logisch-dialektischen Methode aufzuweisen sucht. Wie er dabei doch noch einen gewissen Anschluß an Hegels Philosophie zu finden glaubte, läßt sich aus zwei Briefen erkennen, die er an Hegel richtete. In dem einen, vom 2. Juni 1829, mit dem er Hegel seine „Beiträge" und eine frühere Schrift „Sätze zur Vorschule der Theologie" zusandte, bittet er Hegel um eine wohlwollende Prüfung. In dem zweiten Brief, vom 12. Oktober 1829, drückt er bezeichnenderweise seine Freude über Hegels Rezensionen der Göschelschen Aphorismen aus, denn er glaubt, daß die von Hegel gebilligte Lehre Göschels über das Verhältnis von Glauben und Wissen in den Hauptzügen mit seinen eigenen Ansichten übereinstimme. Allerdings bekennt er, auch jetzt noch nicht einzusehen, wie nach der Konsequenz der Lehre Hegels „eine wahrhaft substanzielle Ewigkeit und Unvergänglichkeit der Kreatur, ewige Individualitäten" gedacht werden könnten, — das sei aber seiner Ansicht nach der Hauptpunkt in der Ausgleichung zwischen Religion und Philosophie. In der Folgezeit hat dann Fichte sein eigenes System eines ethischen oder spekulativen Theismus zu begründen gesucht. Von 1833 ab erschienen seine „Grundzüge zum System der Philosophie" (3 Teile, 1833—1846). 1837 begründete Fichte die „Zeitschrift für Philosophie

Digitized by Google

und spekulative Theologie" und schuf damit den literarischen Mittelpunkt für den Kreis der Gegner Hegels, die vom philosophischen oder vom theologischen Standpunkt aus der Hegelschen Dialektik die spekulative Methode eines Theismus gegenüberstellten. Fichte entfernt sich stärker von Hegel als Weiße, ja er wirft Weiße vor, daß dieser noch zu sehr eine Weiterbildung Hegelscher Lehren gesucht habe, während er selbst eher an seinen Vater Fichte und an Kant anzuknüpfen glaubt.

So erwächst schon zu Lebzeiten Hegels philosophische Gegnerschaft gegen das Hegelsche System, die nach Hegels Tod bald wesentlich erstarkt. Gerade von einem spekulativen Gesichtspunkt aus wird da eine engere Anlehnung an christlich-religiöse Lehren gefordert. Aber die Gegner suchen zunächst noch eine gewisse Beziehung zu Hegels Lehre zu wahren und erkennen an, durch die Beschäftigung mit ihr gefördert zu sein. Es ist bezeichnend, wie selbst der katholische Theologe und Philosoph Anton Günther (1783—1863) in einem Brief an Hegel vom 31. Juli 1830 seine Verehrung für Hegel bekundet und sich von ihm bei aller Gegensätzlichkeit der Anschauungen beeinflußt weiß.

Radikaler als die Vertreter des spekulativen Theismus wendet sich gegen Hegel die Richtung des Empirismus, als deren Wortführer schon 1831 Otto Friedrich Gruppe (1804—1876) auftritt. Gruppe ließ 1831 anonym ein satirisches „Zauberspiel in drei Akten" unter dem Titel „Die Winde oder ganz absolute Konstruktion der neuern Weltgeschichte durch Oberons Horn, gedichtet von Absolutulus von Hegelingen" erscheinen. Es ist eine, zum Teil flott und witzig geschriebene Verskomödie, in der die dialektische Methode und ihre Anhänger arg verspottet werden. Hegel erscheint da als „Absolutus, Philosoph zu Utopien", Gans als „Aaron Ganz, jüdischer Destillateur und Schenkwirt zum konkreten Geist". Ernsthafteren Charakter hat die ebenfalls 1831 veröffentlichte Prosaschrift Gruppes „Antäus, Ein Briefwechsel über spekulative Philosophie in ihrem Konflikt mit Wissenschaft und Sprache". Gruppe wendet sich darin gegen alle frühere Philosophie, die den Wert der Sprache und ihren Anteil am Denken nicht erkannt habe, und besonders gegen die „Männer der Konstruktion, welche ganz im

Digitized by Google

Trüben aller Vorurteile über das Denken und dessen Natur ihr Wesen treiben". Er will untersuchen, welchen wahren Sinn die abstrakten Ausdrücke haben, mittelst derer allein Spekulation möglich ist. Der spekulative Philosoph erscheint ihm als ein „Unruhstifter und Volksverführer im Staat der Wissenschaft", er rufe den Jünglingen zugleich „das berauschende Wort Tiefe" zu und predige „eine große, aber sehr willkommene Erleichterung aller Studien, die Erlösung von Grammatik und Lexikon". Der Spekulation gegenüber betont er die Bedeutung der empirischen Forschung, die sich auf Beobachtung und Experiment stützt. Auf die Frage, ob die Spekulation jemals in irgendeinem Punkt die Empirie gefördert habe, antwortet er mit einem schroffen Nein. Wenn die Hegelsche Philosophie vorgebe, das Empirische gerade zu seinem Recht kommen zu lassen, es eben philosophisch begreifen zu wollen, so wird, wie Gruppe meint, das empirisch Konstatierte unter den Händen Hegels doch etwas ganz anderes, sein innerster Sinn wird „himmelschreiend verhöhnt". Für Gruppe sind Empirie und Forschung eins, sie setzen sich nie im voraus ein Ziel und lehnen keine Ansicht ohne zwingenden Grund ein für allemal ab, während die Spekulation aus unzulänglichen Auffassungen und wenig Erscheinungen gleich alles begreifen und konstruieren will. Die Empirie geht vom Bekannten zum Unbekannten über, die Spekulation umgekehrt. Gegen die spekulative Naturphilosophie, die Unterschiede und Stufen festzustellen sucht, weist Gruppe darauf hin, daß die Zusammenfassungen unserer Gattungsbegriffe und die Teilungen in der Natur nach dem Maßstab unserer Kenntnis gemacht sind und daß die Schwierigkeit, wissenschaftlich verantwortliche Teilungen zu finden, mit der Erweiterung unserer Erkenntnis wächst, daß die Unterschiede sich als ganz relativ bekunden. Hegels angebliche Fortbewegung des Begriffs beruht nach Gruppe auf „Mißverständnis und Mißbrauch der Sprache, ganz zu schweigen von dem Mißverständnis und dem Verdrehen der etwa entlehnten wissenschaftlichen Fakta". Während die Abstrakta doch bloße Hilfsausdrücke sind, aus denen sich nichts für die Erkenntnis gewinnen läßt, glaubt Hegel vielmehr darin den inneren Bewegungsprozeß der Gedanken und der Dinge zu finden. Begriffe wie Allgemeinheit, Notwendig-

Digitized by Google

keit, das Absolute, das Sein sind bloße Abstraktionen, denen die spekulative Philosophie irrtümlicherweise eine selbständige Bedeutung verleiht. Die Hegelsche Dialektik ist „ein ewiges Überschlagen und Koboltschießen, eine ewige Übelkeit", „ein ewiger mit Schwindel verbundener Katzenjammer des Gedankens". Auch in der Geschichtsphilosophie verwirft Gruppe Hegels Konstruktion, die nur Spiel und Witz sei, nicht aber die wahre Abhängigkeit des Geistes von der Natur, z. B. von den klimatischen Verhältnissen begreifen lehre. In der Religionsphilosophie Hegels erblickt Gruppe einen Verrat des Philosophen am eigenen System, wenn er es wage, das Christliche beizubehalten, und religiöse Begriffe wie Dreieinigkeit, Persönlichkeit Gottes, Schöpfung, Erlösung usw. umdeute. Bei Hegel sei allein die Weltdialektik, „diese Unruhe in seiner Taschenweltuhr", das Schöpferische, Gott selbst sei nur ein Figurant.

Schon um 1830 herum sind demnach verschiedene Richtungen für und gegen die Hegelsche Philosophie vorhanden. Die Anhänger Hegels sind überzeugt, in einer philosophischen Schule zusammengeschlossen zu sein, aber es bestehen bereits Differenzen der Auffassung zwischen ihnen, besonders im Hinblick auf theologische Probleme.

3. DER STREIT NACH HEGELS TOD

Nach Hegels Tod setzt keineswegs etwa sogleich ein Zerfall der Schule ein. Ein Zeichen, wie sehr man die Fortpflanzung der Lehre des Meisters im Auge hatte und sich im Sinne dieser Aufgabe zusammenschloß, ist schon dies, daß sich alsbald — Marie Hegel berichtet darüber in einem Brief vom 12. Dezember 1831 — ein Kreis von Freunden und Schülern Hegels zur Herausgabe seiner Werke vereinigte. Marheineke, Gans, Henning, Hotho, Michelet und andere unterzogen sich dieser Aufgabe. Dazu kam dann der Hegelbiograph Johann Karl Friedrich Rosenkranz (1805—1879), der ein Berliner Schüler Hegels war und 1833 Philosophieprofessor in Königsberg wurde. Mit einer Dissertation „De Spinozae philosophia" promovierte er 1828, 1830 veröffentlichte er eine „Geschichte der deutschen Poesie im Mittelalter", in der er die Hegelsche Methode auf die Literaturgeschichte über-

Digitized by Google

tragen und eine „innere Geschichtsschreibung" liefern wollte, die Werden und Gehalt der Gebilde enthüllen und dem Vergangenen wahrhafte Gegenwart verleihen sollte. Auch dem Gebiet der Religionsphilosophie wendete sich Rosenkranz zu. 1831 erschienen von ihm die Werke „Die Naturreligion" und „Enzyklopädie der theologischen Wissenschaften". In der Schrift über die „Naturreligion" nimmt Rosenkranz den Begriff der Naturreligion enger als Hegel, er faßt darunter hier hauptsächlich die magischen Religionen, nicht auch diejenigen der orientalischen Kulturvölker, er will ausdrücklich nur die „irdische Wurzel" der Naturreligionen herausheben. Die Enzyklopädie der theologischen Wissenschaften weist bemerkenswerterweise neben dem Einfluß Hegels auch den Schleiermachers auf, dessen Schüler Rosenkranz ebenfalls gewesen war, womit eine gewisse Versöhnung des Gegensatzes zwischen Hegel und Schleiermacher angebahnt wird. Rosenkranz unterscheidet die spekulative Theologie, die die Idee der christlichen Religion als der absoluten unabhängig von der Erscheinung entwickelt, die historische Theologie, die die Idee der absoluten Religion in ihrer Entäußerung in Raum und Zeit betrachtet, und die praktische Theologie. Strauß sieht in Rosenkranz einen Vertreter des „Zentrums" der Hegelschen Schule, weil Rosenkranz wohl Christus als die vollkommene individuelle Gestaltung der absoluten Idee betrachtet, aber nicht Einzelheiten der biblischen Überlieferung über Jesu einfach zu deduzieren sucht. In der Folgezeit hat Rosenkranz eine rege schriftstellerische Tätigkeit entfaltet. In der Sammlung von Hegels Werken hat er 1840 Hegels philosophische Propädeutik herausgegeben und 1844 als Supplement zu den Werken eine wertvolle ausführliche Darstellung von Hegels Leben hinzugefügt. Ihn interessiert nicht nur das fertige System Hegels, sondern auch sein Entwicklungsgang, und er stellt die Hegelsche Philosophie in den Zusammenhang der geschichtlichen Entwicklung. Er ist auch Kantforscher, Mitherausgeber von Kants Werken, und hat 1840 eine „Geschichte der Kantischen Philosophie" veröffentlicht. Kant und Hegel sind ihm die „beiden großen Gedankenarchitekten", von denen der eine der Anfänger, der andere der Vollender einer der größten Epochen der Philosophie ist. In der Vorrede zu seiner Hegelbiographie

Digitized by Google

von 1844 vertritt Rosenkranz die Ansicht, daß auf die erste Epoche der Hegelschen Philosophie eine zweite „sachlichere, vom Schulegoismus freie Epoche" folge, die einen objektiveren, ruhigeren Charakter haben und, nachdem die wilden Wasser des kritischen Tumults bergab gelaufen seien, wissenschaftliche Detailarbeiten bringen werde. Unermüdlich hat Rosenkranz sich denn auch durch Jahrzehnte hindurch für die Hegelsche Philosophie eingesetzt. Keineswegs will er dabei ein blinder Nachahmer Hegels sein. Seine „Psychologie" (1837) soll zwar nur einen Kommentar zu dem Entwurf Hegels in der Enzyklopädie liefern, aber in seiner „Wissenschaft der logischen Idee" (1858—59) versucht er die Hegelsche Logik selbständig weiterzubilden. Anknüpfend an eine Einteilung, die Hegel einmal in seiner Propädeutik angeführt, später aber aufgegeben hatte, gliedert Rosenkranz die Logik in die Metaphysik als Lehre vom Sein, dann die Begriffslehre und schließlich die Ideenlehre, in der der Gegensatz von Denken und Sein aufgehoben wird. Michelet wirft Rosenkranz' Logik vor, daß in ihr Denken und Sein als absoluter Gegensatz hingestellt werden und dadurch immer der Dualismus bleibe, während Hegel gleich im Anfang der Logik das Sein als Denken und das Denken als Sein setze[268]. Rosenkranz habe, so sagen die Hegelianer, Hegel mißverstanden und mit seiner Logik einen Rückschritt zu Kant vollzogen. Eine scharfe Kritik übte außer Michelet Lassalle an Rosenkranz' Werk. Lassalle vermißt bei Rosenkranz vor allem formal die Methode der Dialektik und inhaltlich wesentliche Stücke der Hegelschen Logik, so die Kategorie des Mechanismus wie die des Chemismus, die Idee des Lebens und die Idee des Guten. Durch die Umänderungen, die so an der Struktur und der Architektonik der Hegelschen Logik vorgenommen seien, werde „ein totaler Umsturz der Hegelschen Logik, ja der ganzen Hegelschen Philosophie überhaupt in ihrem innersten Wesen" bewirkt[269]. Wenn sein Versuch einer Fortbildung der Hegelschen Logik demnach auch von der Hegelschen Schule abgelehnt wurde, so hat sich Rosenkranz doch selbst immer als Hegelschüler betrachtet und jahrzehntelang — von den dreißiger Jahren bis in die siebziger Jahre hinein — für die Sache der Hegelschen Philosophie gewirkt.

Digitized by Google

In den dreißiger Jahren ist Hegels Lehre bereits auf den verschiedensten Gebieten zur Wirkung gelangt. Nicht nur bearbeiten Hegelschüler die einzelnen philosophischen Disziplinen, wie Ethik, Psychologie, Ästhetik, Geschichtsphilosophie, Staatsphilosophie, Religionsphilosophie usw., sondern auch auf die Einzelwissenschaften übt die Hegelsche Philosophie ihren Einfluß aus. Die Rechtswissenschaft hatte schon Gans in Hegelschem Geist auszugestalten gesucht. Eine böse Entgleisung, die von den Hegelschülern selbst mißbilligt wurde, war das Werk des Juristen K. Fr. Ferd. Sietze „Grundbegriff preußischer Staats- und Rechtsgeschichte" (1829), worin das Verhältnis Preußens zu Europa begriffen werden sollte (da werden z. B. die Bitten des Vaterunsers auf die europäischen Völker bezogen, „Denn dein ist das Reich" auf Österreich, „und die Kraft" auf Preußen „und die Herrlichkeit" auf die Slawen). Auf dem Gebiet der Literatur- und Kunstwissenschaft wirkten Rosenkranz, Rötscher, Mundt u. a. Selbst Wissenschaften wie die Physiologie entzogen sich nicht dem Einfluß der Hegelschen Philosophie. Der Physiologe Johannes Müller (1801—1858) hatte bei Hegel Kolleg gehört und zeigt Hegelschen Einfluß in seinem „Grundriß der Vorlesungen über die Physiologie" (1827). Der Mediziner Carl Heinrich Schultz, nachher Schultz-Schulzenstein genannt (1798 bis 1871), wirkte noch mit Hegel zusammen an der Berliner Universität. Hegel hat aus seinem Werk „Die Natur der lebendigen Pflanze" (1823 ff.) in der Enzyklopädie einiges Spezielle über den Lebensprozeß der Pflanze entnommen. In seinem „Grundriß der Physiologie" (1833) betont Schultz, daß der Gang der physiologischen Erkenntnis derselbe sei wie der Gang der Entwicklung der objektiven Logik, daß Empirie und Spekulation durch Dialektik vermittelt werden müßten.

Auch über die Wissenschaft hinaus übte die Hegelsche Philosophie ihre Wirkung aus. So ist bemerkenswert, daß eine ganze Reihe von Dichtern den Einfluß Hegels erfahren haben, wenn sie auch nicht ausgesprochene Hegelianer geworden sind. Nicht nur Männer wie der Ästhetiker und Dichter Theodor Mundt, dann der wenig bedeutende Dichter Heinrich Stieglitz waren Hörer Hegels, sondern auch Hauptvertreter der Richtung des Jungen

Digitized by Google

Deutschland, wie Heinrich Heine, Heinrich Laube, Karl Ferdinand Gutzkow, haben in Berlin Hegels Vorlesungen in sich aufgenommen. Es steckt in der liberalistischen Dichtung des Jungen Deutschland etwas vom Geist Hegelscher Philosophie, und es bestehen Beziehungen z. B. zu Ansichten des linken Flügels der Hegelschen Schule. Während Schelling eine starke Verbindung mit der Romantik hatte, steht Hegel eine antiromantische, politisch durchtränkte poetische Richtung näher.

Die Frage, die in den dreißiger Jahren Freunde und Gegner der Hegelschen Philosophie am stärksten erregte, war die nach dem Verhältnis der Philosophie zur christlichen Religion und zur Theologie. Die Probleme der Persönlichkeit Gottes, des Gottmenschentums Christi, der Unsterblichkeit der Seele wurden lebhaft erörtert, die Stellung der Hegelschen Philosophie zu religiösen Dogmen bildete den Gegenstand der Kritik. Seit Göschel in seinen Aphorismen über Nichtwissen den Standpunkt des Glaubens betont hatte, suchte ein Teil der Hegelianer die Hegelsche Lehre im orthodox-christlichen Sinn auszudeuten. Theologen wie Bruno Bauer (1809—1882), der von 1836 ab eine Zeitschrift für spekulative Theologie herausgab, kamen ihnen entgegen. Andere Hegelianer wie Rosenkranz suchten wenigstens den Gegensatz zwischen Hegel und Schleiermacher zu überbrücken. Aber auch eine radikale Richtung war bereits vorhanden. Feuerbach hatte schon 1830 die Unsterblichkeitslehre bekämpft, Richter folgte 1833 und veranlaßte Göschel zu einer Gegenschrift, die Unsterblichkeitsbeweise geben wollte, der Pfarrer Kasimir Conradi (1784—1849) verteidigte 1837 in einer Schrift „Unsterblichkeit und ewiges Leben" den Unsterblichkeitsglauben.

Die Gegensätze der Richtungen kamen zur vollen Entfaltung, als der Theologe David Friedrich Strauß (1808 bis 1874) 1835 mit seinem Werk „Das Leben Jesu" auf den Plan trat. Strauß war im Winter 1831/32 nach Berlin gekommen, hatte da noch ein paar Vorlesungsstunden bei Hegel selbst gehört und war zu Hegelschülern wie Michelet und Vatke in Beziehung gekommen. 1832 ging er als Repetent nach Tübingen, wo Ferdinand Christian Baur (1792—1860) als Hauptvertreter einer historisch-kritischen Richtung der Theologie, der sogenannten Tü-

Digitized by Google

binger Schule, wirkte. Baur ließ 1835 ein Werk „Christliche Gnosis oder die christliche Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Entwickelung" erscheinen, in dem er auch den Standpunkt der Hegelschen Orthodoxie, wie ihn Göschel vertrat, ablehnte. Für Baur ist die Menschwerdung Gottes nicht eine einzelne, einmalige historische Tatsache, sondern eine ewige Bestimmung des Wesens Gottes, sofern er eben sich im Menschen überhaupt darstellt. Strauß' Schrift über das Leben Jesu schlug mit ihrer radikalen Kritik wie eine Bombe ein. Die Standpunkte des Supranaturalismus und des Rationalismus in der Bibelerklärung werden da beide für falsch erklärt und die Erzählungen des Neuen Testamentes von Jesus als Mythen gedeutet. Damit war der christlichen Dogmatik, aber auch der theologisierenden Spekulation einiger Hegelianer der Kampf angesagt. Ein lebhafter Streit setzte ein. Zahlreiche Entgegnungen auf Strauß' Werk erschienen, innerhalb der Hegelschen Schule offenbarte sich der Zwiespalt der Meinungen. Strauß setzte sich in seinen „Streitschriften zur Verteidigung meiner Schrift über das Leben Jesu und zur Charakteristik der gegenwärtigen Theologie" (1837) mit einigen Kritiken auseinander und suchte dabei, im dritten Heft, auch seine Stellung zur Hegelschen Schule zu kennzeichnen. Von der Evangelischen Kirchenzeitung war Strauß' Ansicht als Konsequenz der Hegelschen Lehre, als Ausdruck eines religionsfeindlichen Pantheismus hingestellt worden, während den Hegelianern, die eine Versöhnung von Philosophie und Glauben suchten, geraten wurde, sich ganz dem Glauben zu ergeben. Strauß nun unterschied scharf die verschiedenen Richtungen innerhalb der Hegelschen Schule. Er erklärte ausdrücklich, seine Kritik des Lebens Jesu habe von ihrem Ursprung an in einem inneren Verhältnis zu der Hegelschen Philosophie gestanden. Als der für die Theologie wichtigste Punkt des Hegelschen Systems sei ihm erschienen „die Unterscheidung zwischen Vorstellung und Begriff in der Religion, welche bei verschiedener Form doch denselben Inhalt haben können". Nun spitzte sich ihm aber die Frage dahin zu, wie die geschichtlichen Bestandteile der Bibel, besonders der Evangelien, sich zum Begriff verhalten, ob der historische Charakter auch begrifflich wesentlicher Inhalt sei oder zur bloßen Form gehöre, so

Digitized by Google

daß das begreifende Denken nicht an ihn gebunden sei. Die Ansichten der Hegelianer, wie Marheineke und Göschel, befriedigten ihn nicht und schienen ihm nicht der eigentlichen Lehre Hegels zu entsprechen, ja er glaubte feststellen zu können, „daß die Hegelsche Schule in theologischer Hinsicht vom Hegelschen auf den Schellingschen Standpunkt zurückgesunken" sei. Aus der allgemeinen Stellung der Hegelschen Philosophie folge in keiner Weise die Notwendigkeit, daß das, was die Evangelien berichten, wirklich geschehen sei oder nicht, die Entscheidung darüber müsse der historischen Kritik anheimgestellt werden. Ob die Einigung göttlicher und menschlicher Natur in Christus wirklich stattgefunden habe, lasse sich nur historisch, nicht philosophisch entscheiden, ja es könne nicht einmal das Apriori dargetan werden, daß überhaupt irgendeinmal ein solcher Mensch in der Geschichte auftreten müsse, der als Individuum das Wesen der absoluten Idee verkörpere. Bei Hegel selbst glaubte Strauß eine Unbestimmtheit in der Ansicht über die Person und Geschichte Jesu konstatieren zu müssen (was Michelet nachher durchaus bestritt). In bezug auf die Frage, ob und inwieweit mit der Idee der Einheit göttlicher und menschlicher Natur die evangelische Geschichte als Geschichte gegeben sei, sind nach Strauß drei Antworten möglich: 1. daß mit jenem Begriff die ganze evangelische Geschichte oder daß 2. nur ein Teil von ihr zu erweisen sei, oder daß sie 3. von der Idee aus sich überhaupt nicht historisch erklären lasse. Wenn diese drei Antworten wirklich von je einem Zweig der Hegelschen Schule repräsentiert würden, könnte man die Richtungen als rechte Seite, Zentrum und linke Seite unterscheiden. Hier bei Strauß also findet sich die vielberufene Einteilung der Richtungen der Hegelschen Schule, eine Einteilung, die sich da aber nur auf ein bestimmtes Problem bezieht und auch vorerst nur hypothetisch von Strauß angenommen wird. Als Vertreter der äußersten Rechten der Hegelschen Schule bezeichnet Strauß vor allem Göschel und Gabler. Wenn diese behaupten, die göttliche Idee müsse in einem einzelnen individuellen Menschen zur vollständigen Darstellung gelangen, so erwidert Strauß, daß das, was im Unendlichen ideell in eins gefaßt vorhanden sei, im Endlichen als in die Vielheit ausein-

Digitized by Google

andergeschlagen existiere, daß die Idee nur in der gesamten Menschheit verwirklicht werde, wobei es wohl gewisse Knotenpunkte geben, eine vollständige Verwirklichung aber nicht in einem einzelnen Augenblick und einem einzelnen Individuum erfolgen könne. Nur die Verwirklichung der Idee in der Menschheit, nicht in diesem oder jenem Menschen sei das wahrhaft Reale. Auf die rechte Seite der Hegelschule wird von Strauß auch Bruno Bauer gestellt, der Strauß' Werk in den Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik rezensiert hatte. Denn Bauer will der historischen Kritik an den Evangelien kein Recht zugestehen, sondern glaubt z. B. die übernatürliche Erzeugung Jesu, die Wunder, die Auferstehung Jesu begrifflich deduzieren zu können, während Strauß eine solche Deduktion unhaltbar findet.

Zum Zentrum der Hegelschen Schule wäre nach Strauß Rosenkranz zu rechnen. Rosenkranz gibt Widersprüche in der äußeren Geschichte Jesu zu, er hält von den Wundern manche für unbegreiflich, aber er meint doch, daß das Wesen der Idee die Absolutheit der Erscheinung als Individuum in sich schließe, und er erblickt den Grundfehler der Straußschen Auffassung darin, daß er „die Subjektivität der Substanz nur in der unendlichen Vielheit der Subjektivität, in der Gattung der Menschheit" gelten lassen wolle, während Christus doch kein Kollektivum von Prädikaten sei, sondern die konkrete Einheit von solchen. Dagegen betont Strauß, es liege im Wesen der Idee in keiner Weise, daß irgendein einzelnes Individuum die volle Verwirklichung der Idee sein müsse; nur die Denkbarkeit, nicht die Notwendigkeit eines Individuums, in dem Menschliches und Göttliches vermittelt sei, lasse sich philosophisch deduzieren, und daß Jesus dieses Individuum wirklich gewesen, das könne nicht philosophisch, sondern nur geschichtlich nachgewiesen werden. Strauß selbst stellt sich mit seiner Ansicht, daß die Prüfung der Wahrheit der evangelischen Geschichte ganz Sache der historischen Kritik sei, auf die linke Seite der Hegelschen Schule. Es kommt Strauß nicht darauf an, eine allgemeine Einteilung der Richtungen in der Hegelschen Schule zu liefern, er will nur die verschiedenen Ansichten in der Frage der Christologie deutlich machen. Michelet, der Strauß weitgehend zustimmt,

Digitized by Google

schlägt eine Koalition des Zentrums mit der linken Seite vor und meint, daß Hegel selbst einer solchen Koalition zustimmen würde, da seine Lehre nicht, wie Strauß glaubt, an Unbestimmtheit kranke, sondern im Sinne der Auffassung von Baur auszulegen sei.

Strauß nahe steht von den Hegelianern noch der Berliner Theologe Wilhelm Vatke (1806—1882), der die historisch-kritische und die philosophische Betrachtungsweise zu verbinden suchte. In seinem Werk „Die biblische Theologie", von dem nur der erste Teil „Die Religion des Alten Testaments nach den kanonischen Büchern entwickelt" (1835) erschienen ist, will er bei aller Kritik doch das Vernünftige des Inhalts der Bibel mit den Mitteln der Dialektik hervorheben.

Andere Veröffentlichungen aus der Hegelschen Schule, die zeigen, wie sehr die religionsphilosophischen Probleme in dieser Zeit im Vordergrund standen, sind: Johann Erdmanns „Vorlesungen über Glauben und Wissen als Einleitung in die Dogmatik und Religionsphilosophie" (1837), Göschels „Beiträge zur spekulativen Philosophie von Gott und den Menschen und von dem Gott-Menschen" (1838), Julius Schallers Schrift „Der historische Christus und die Philosophie" (1838), Kasimir Conradis „Christus in der Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft" (1839).

Bei dem Streit der Parteien mußte in der Hegelschen Schule auch das Bedürfnis erwachen, Hegels System als Ganzes in seinem Verhältnis zu anderen philosophischen Richtungen der Zeit zu betrachten und gegen Angriffe sicherzustellen. Michelet in seiner „Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel" (1837—1838) hat dies vom Standpunkt der Hegelschen Linken aus versucht, Julius Schaller (1810 bis 1868) in seinem Werk „Die Philosophie unserer Zeit" (1837) vom Standpunkt der rechten Seite der Hegelschen Schule. Eine „Apologie und Erläuterung des Hegelschen Systems" will Schallers Schrift ausgesprochenermaßen bieten. Sie will zeigen, daß Hegel durch konsequente Durchführung der dialektischen Methode die Probleme der Philosophie auf eine Weise löst, wie es bisher nicht geschehen ist, daß aber die Gegner auf einem niederen Standpunkt zurückbleiben und dadurch nur zu Scheinlösungen gelangen. Drei Vorwürfe sind es vor allem,

Digitized by Google

gegen die Schaller die Hegelsche Philosophie verteidigt: 1. der Vorwurf, daß sie in einen Formalismus und Dogmatismus verfalle, 2. der Vorwurf, daß sie ein System der Notwendigkeit, nicht der Freiheit darstelle, und 3. der Vorwurf, daß sie die Persönlichkeit Gottes leugne. Hauptsächlich setzt sich Schaller dabei mit Weiße und I. H. Fichte, mit Julius Braniß, der 1834 ein „System der Metaphysik" erscheinen ließ, und mit dem konservativen Rechtsphilosophen Stahl auseinander. Weiße beschuldigt Hegel des Formalismus, indem er behauptet, Hegel verwechsle die abstrakt metaphysische Form mit dem konkreten Inhalt, hypostasiere die logischen Kategorien als das Absolute und wahrhaft Wirkliche. Demgegenüber betont Schaller, daß der Logik bei Hegel die Phänomenologie vorhergehe, die von der sinnlichen Gewißheit durch die dialektische Methode zum absoluten Wissen fortschreite. Das Resultat der Phänomenologie bestehe nun gerade nicht einseitig darin, daß das Subjekt alle Objektivität verflüchtige, sondern zugleich darin, daß es sich seiner Subjektivität vollständig entäußere, daß es nicht die Objektivität fortwerfe, sondern im Andern, in seiner Entäußerung bei sich selbst sei. Bei I. H. Fichte, der in seinem System der Philosophie auch von dem Bewußtsein ausgehe, bleibe das Bewußtsein abstrakte Form, der Inhalt sei ein ihm Fremdes, der Dualismus werde also da im Gegensatz zu Hegel nicht überwunden. Braniß in seinem System der Metaphysik gebe eine psychologische Einleitung, bei der aber die Vernunft eine Abstraktion bleibe und Sinnlichkeit und Verstand außer sich habe, da sie nicht dialektisch entwickelt sei. Weiße beginne nicht mit dem unmittelbaren absoluten Wissen oder der Einheit von Sein und Denken, sondern mit dem abstrakten, inhaltlosen Denken und finde dann nicht den rechten Übergang zum Sein. Er gebrauche in der Metaphysik eine spekulative Methode, die freies Tun des Geistes sein solle, aber abstrakt bleibe; in den Realwissenschaften aber ergebe sich keine Verbindung der Spekulation und der Empirie, die dialektische Methode könne nicht auf die Naturphilosophie und Geistesphilosophie angewandt werden. Weißes Methode führe gerade zu einem Formalismus, durch den der konkrete Inhalt der Erfahrung verflüchtigt werde. Hegels dialektische Methode dagegen

Digitized by Google

schreite von der Logik notwendig weiter zur Natur- und Geistesphilosophie. Das Logische sei nicht inhaltlose Form, sondern Totalität, absoluter Inhalt in der Form des reinen Gedankens. Naturphilosophie und Geistesphilosophie seien daher nicht ein bloßer Anhang zur Logik, sondern sie zeigen die Idee in ihrer vollen Wirklichkeit, so daß sich als Resultat der absolute Geist ergebe. Die Dialektik breche „mit der logischen Idee nicht ab, sondern steigert, vertieft und verdichtet sich von Stufe zu Stufe, aber nirgends tritt ein Inhalt von außen hinein".[270] Wenn Stahl meint, daß bei Hegel nur die reine Funktion des Denkens als einzige Realität übrigbleibe, so betont Schaller, daß die Dialektik, weil sie lebendige Bewegung sei, den konkreten Inhalt der Wirklichkeit nicht verliere, daß nur das vom willkürlichen Denken festgehaltene Sein ohne Beziehung auf Anderes, jedes wirkliche Sein aber in sich gegliedert sei, die Einheit unterschiedener Bestimmungen darstelle. Den Vorwurf des Formalismus und des Dogmatismus weist Schaller daher von der Hegelschen Philosophie ab und gibt ihn den Angreifern zurück, die seiner Ansicht nach das Wesen der dialektischen Methode verkennen.

Hinsichtlich des Problems des Verhältnisses von Freiheit und Notwendigkeit werfe Stahl der dialektischen Methode vor, daß sie von vornherein alle Freiheit vernichte, er meine, daß die Welt vom Standpunkt einer intellektuellen Anschauung als freie Tat Gottes betrachtet werden müsse. Das führe aber nur dazu, daß sich das Schauen der Willkür überlasse und sehr menschlich konstruiere und schematisiere; aus der Freiheit, die dem Wesen Gottes zukommen soll, werde die Willkür. Braniß setze an den Anfang das absolute Tun Gottes, aber wenn aus Gott dann etwas Anderes als er selbst wesentlich folge, scheine seine Freiheit verloren zu gehen, und wenn die Unendlichkeit als reines Jenseits genommen werde, erscheine das Andere außer dem Absoluten nur als empirische Tatsache. Weiße trenne die notwendige Form, mit der sich die Metaphysik als System des Notwendigen befasse, von dem freien Inhalt, der das Wirkliche sei, — aber dann fallen Freiheit und Notwendigkeit auseinander. Die dialektische Methode Hegels sei „die einzige Weise, das freie Lebendige seinem innersten Wesen nach aufzufas-

Digitized by Google

sen", wofern man das Freie zugleich ein Vernünftiges sein lasse und Zufall und Willkür von ihm ausschließe. Das Andere, wozu sich das Sein und die Notwendigkeit aufhebe, sei die Freiheit, die in ihrer Absolutheit sich selbst bestimme, und die schöpferische Freiheit sei das unwandelbare Wesen Gottes. Als Totalität ihrer Momente sei die Idee frei, in der Entfaltung ihrer Momente sei die Notwendigkeit.

Die Frage nach der Persönlichkeit Gottes bezeichnet Schaller charakteristischerweise als die wichtigste Frage des gegenwärtigen philosophischen Denkens. Schaller erblickt gerade das Eigentümliche der Hegelschen Philosophie darin, daß sie das Absolute nicht bloß als Substanz und Indifferenz, sondern als siegreiches Subjekt erkannt, zugleich aber das Extrem einer leeren Subjektivität überwunden habe und zu dem Begriff des absoluten Geistes vorgedrungen sei. Wenn I. H. Fichte Gott als unendlich schöpferische Persönlichkeit setze, so löse er damit noch nicht den Gegensatz Gottes und der Welt, vielmehr stehe die Welt dann Gott als fremder, äußerlicher Gegenstand gegenüber. Stahl nehme die absolute Subjektivität als Basis, aber diese Subjektivität bleibe leer. Nur durch die Hegelsche dialektische Methode könne die absolute Persönlichkeit Gottes erkannt werden; diese Methode sei ihrem Rhythmus nach schon das Schema der Subjektivität, und ihre Durchführung sei mit dem Begriff der absoluten Persönlichkeit verbunden. Die absolute Persönlichkeit sei nicht leere Transzendenz, sondern das wirkliche tatkräftige Übergreifen über das Objekt und die absolute Versöhnung des Anderen mit sich. Und damit sei die absolute Persönlichkeit Gottes die Bewährung des endlichen Ichs, das Setzen und Erhalten des Unterschieds, da sie die lebendige Bewegung im Unterschied sei.

Schaller weist mit seiner Schrift deutlich hin auf die Probleme, welche in dieser Zeit im Vordergrund standen, und sucht noch einmal entschieden die Überlegenheit der Hegelschen dialektischen Methode gegenüber den Angriffen der Gegner zu erweisen. Indessen war die Opposition gegen die Hegelsche Schule gegen Ende der dreißiger Jahre zweifellos im Wachsen begriffen. Schon hatten 1837 die Vertreter eines spekulativen Theismus unter der Führung von I. H. Fichte sich in der „Zeitschrift für

Digitized by Google

Philosophie und spekulative Theologie" ein eigenes literarisches Organ geschaffen. Eine historische Würdigung und Kritik der Hegelschen Philosophie versuchte vom Standpunkt eines ethischen Theismus Heinrich Moritz Chalybäus (1796—1862) mit seinem Werk „Historische Entwickelung der spekulativen Philosophie von Kant bis Hegel" (1837). Die Dialektik ist ihm nur ein Teil oder Moment der spekulativen Methode. Keine Dialektik könne „ursprünglich schöpfen und anfangen", sie könne nur „hinter dem Setzen herkommen und aufzeigen, was mit der ersten Setzung zugleich mitgesetzt" werde und was, wenn nicht zugleich gesetzt, das Gesetzte selbst aufheben würde, sie habe „also in Wahrheit eine kritische Geltung"; ohne positives Moment sei sie ein negatives Tun, bloße Sophistik.

Vom metaphysischen, vom kirchlich-religiösen und auch vom empirischen Standpunkt aus erfolgten weitere Angriffe gegen Hegel und seine Schule. Eine scharfe Streitschrift verfaßte der Historiker Heinrich Leo (1799 bis 1878) unter dem Titel „Die Hegelingen" (1838). Leo, der 1822 nach Berlin gekommen war und 1825 dort außerordentlicher Professor wurde, war, durch den mit ihm befreundeten Schwager Hegels auch zu Hegel persönlich in Beziehung getreten, eine Zeitlang auch Sekretär in der Sozietät für wissenschaftliche Kritik. Nachdem er 1827 in überreizter Stimmung Berlin verlassen und seine Professur aufgegeben hatte, wandte er sich, seinen übereilten Schritt bedauernd, brieflich an Hegel und bat um dessen weiteres freundliches Wohlwollen. Er schickte mit dem Brief vom 20. Dezember 1827 seine „Vorlesungen über die Geschichte des jüdischen Staats" an Hegel und schrieb dabei, die Art seiner Darstellung sei wohl der Richtung der Schule Hegels weder fremd noch ganz unwürdig. Auch als Leo 1830 Professor in Halle geworden war, wandte er sich (1831) in einer Universitätsangelegenheit an Hegel als seinen „teuersten Lehrer". 1838 aber klagt er vom kirchlichen Standpunkt aus im Sinne der protestantischen Orthodoxie die „junghegelische Partei" aufs heftigste an. Vier Anklagepunkte stellt er fest: 1. die junghegelische Partei lehre den Atheismus ganz offen, 2. sie lehre ganz offen, daß das Evangelium eine Mythologie sei, 3. sie lehre ganz offen eine Religion

Digitized by Google

des alleinigen Diesseits, 4. sie gebe sich „vermittelst einer Verhüllung ihrer gottlosen und frevelhaften Lehren in eine abstoßende und nicht gemein verständliche Phraseologie" noch das Ansehen, als wenn sie eine christliche Partei sei und verschaffe sich so die Möglichkeit der Gestattung christlicher Eide und der äußeren Teilnahme an christlichen Sakramenten. Das Glaubensbekenntnis der Hegelingen findet Leo bezeichnenderweise in Michelets Geschichte der letzten Systeme.

4. DIE BEWEGUNG IN DEN VIERZIGER JAHREN

Wenn Leo ausdrücklich die junghegelische Partei so verdammt, so geschieht das auch darum, weil er in ihr eine politische Gefahr sieht. Die Junghegelianer wollten nicht bloße Theorie bieten, sondern auf das Leben wirken. In Halle trat als heftiger Gegner Leos der Privatdozent Arnold R u g e (1802—1880) hervor, der von 1838 ab mit dem Lehrer am Hallischen Pädagogium Theodor E c h t e r m e y e r zusammen die „Hallischen Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst" herausgab. Damit war ein literarisches Organ für die Junghegelianer geschaffen, die sich als die echten Erben der Hegelschen Philosophie betrachteten. Außer Ruge und Echtermeyer arbeiteten an den Hallischen Jahrbüchern, die bis 1841 erschienen, Männer wie Strauß, Feuerbach, Vatke, Bruno und Edgar Bauer, der Ästhetiker Vischer u. a. mit. Mit Leo geriet Ruge in Streit durch die Rezension von dessen „Sendschreiben an J. Görres". Anfangs schienen sich die Hallischen Jahrbücher durchaus an die Hegelsche Lehre anschließen und eine gewisse Einheit der Hegelschen Schule aufrechterhalten zu wollen, denn auch Vertreter der Hegelschen Rechten wurden anerkannt, die politischen Tendenzen waren gemäßigt. Aber allmählich wurde ein immer schärferer polemischer Ton angeschlagen. In philosophischer Hinsicht wurde an Hegel Kritik geübt, die Auffassung der rechten Seite der Schule wurde völlig abgelehnt und verspottet, in politischer Hinsicht wurden die bestehenden Zustände, besonders im preußischen Staat, mehr und mehr bekämpft. Feuerbach veröffentlichte 1839 in den Hallischen Jahrbüchern eine „Kritik der Hegelschen Philosophie". Da wird der ganzen Richtung des Idealismus von Kant bis Hegel eine Absage er-

Digitized by Google

teilt. Wenn die Hegelsche Philosophie von den orthodoxen Hegelianern als die absolute Philosophie ausgegeben wird, so wird sie hier als eine zeitlich bedingte. spezielle Philosophie hingestellt, von deren Zwang man sich befreien müsse. Hegels Philosophie bezeichne den „Kulminationspunkt der spekulativ systematischen Philosophie". Sie sei nicht voraussetzungslos, vielmehr werde wie bei Fichte und Schelling das Absolute als unmittelbar gewiß angenommen, der Beweis des Absoluten habe nur eine formelle Bedeutung. Feuerbach nennt die Hegelsche Philosophie „rationelle Mystik" — „daher einzig in ihrer Art, daher zugleich anziehend, zugleich aber auch abstoßend ebensowohl für mystisch-spekulative Gemüter, welchen die Verbindung des Mystischen mit dem Rationellen ein unerträglicher Widerspruch ist, weil der Begriff sie enttäuscht, den mystischen Reiz der dunkeln Vorstellung zerstört, als für rationelle Köpfe, denen die Verbindung des rationellen Elements mit dem mystischen zuwider ist". Aus dem Extrem eines hyperkritischen Subjektivismus seien wir mit der absoluten Philosophie in das Extrem eines unkritischen Objektivismus gestürzt. Wohl ist auch für Feuerbach die Philosophie noch „die Wissenschaft der Wirklichkeit in ihrer Wahrheit und Totalität", aber der Inbegriff der Wirklichkeit ist ihm die Natur, und das Höchste der Philosophie ist ihm das menschliche Wesen.

Die Herausgeber, Ruge und Echtermeyer, haben 1839 die Stellung der Hallischen Jahrbücher zu den geistigen Bewegungen der Vergangenheit und der Gegenwart in einer Artikelserie gekennzeichnet, der sie die Überschrift gaben: „Der Protestantismus und die Romantik. Zur Verständigung über die Zeit und ihre Gegensätze. Ein Manifest." Da wird gleich im Anfang von der neuen Zeit gesprochen, die den „Frieden des Selbstbewußtseins im Poetischen und im freien wissenschaftlichen Geist" errungen habe, von der neuerdings eingetretenen letzten „Phase der Reformation", der „freien Bildung unserer Wirklichkeit" und von der „Widersetzlichkeit gedrückter, von dunkler Gemütsbewegung beklommener Geister", gegen die der Kampf sich richten müsse. Die Hallischen Jahrbücher sind, so wird betont, „ein Organ der neuen Zeit geworden". Mit dem Gesamtnamen „Romantik" wird die Sphäre „des trüben Mediums" bezeichnet, dem die

Digitized by Google

Kritik gilt, die Sphäre, in der der Dualismus von Natur und Geist, Subjekt und Objekt, Sein und Denken am schroffsten hervortritt. Als „Progonen der Romantik" werden Jacobi, Hamann, Jung-Stilling, die Fürstin Gallitzin und Friedrich Stolberg, die Stürmer und Dränger wie die Empfindsamen genannt. Dann aber wird die eigentliche Romantik zurückgeführt „auf ihren Vater Fichte und die Schellingsche Mutter". Schellings Philosophie gilt als „ein Abfall von der Philosophie". Die Gebrüder Schlegel und Tieck werden als Vertreter der Romantik charakterisiert. Die Romantik wird als eine „geistige Aristokratie" bezeichnet, die der nivellierenden Aufklärung und dem allgemeinen Menschenverstand kritisch zugewandt ist, die „die Herrlichkeit des Gemüts und die Wunderwelt der Phantasie" zum Prinzip erhoben hat. Die Romantiker verfahren „rein formell und negativ, das heißt, sie befriedigen sich an der leeren Zerstörung, welcher keine Wahrheit zugrunde liegt". Es wird die Hoffnung ausgesprochen, daß der „Wurm der Romantik" siegreich überwunden und dem reinen Protestantismus zu seinen Ehren verholfen werde. 1840 veröffentlichten Ruge und Echtermeyer eine Fortsetzung des Manifests. Da werden am Schluß vier Epochen der Romantik unterschieden: 1. die Progonen um das Jahr 1770, 2. die eigentlichen Romantiker seit 1790, 3. die Epigonen seit 1810, 4. die französierenden Romantiker des Jungen Deutschlands seit 1830. Es wird darauf hingewiesen, wie in der Gegenwart französischer Geist und der historische Zug des Liberalismus sich verbinden, wie eine Einbildung des Protestantismus ins praktische Leben und eine „freie Fortbildung und Reinigung der Hegelschen Philosophie" gefordert sei. Der Neuschellingianismus sei nur Romantik in Form der Philosophie. Die Althegelianer seien „Hegelianer mit romantischem Zopf" und ein Mann wie Göschel falle aus dem Himmel der Philosophie heraus „in die konfuseste Tradition romantischer Dogmen". Diese Artikel sollen das Manifest des Protestantismus gegen die Romantik enthalten. Ruge hatte schon in einem früheren Aufsatz „Der Pietismus und die Jesuiten", wo Leo als Vertreter eines jesuitischen Pietismus bekämpft wurde, den Protestantismus gepriesen und „die Protestation gegen die Erstarrung des Geistes im toten Kram" als die „Ge-

Digitized by Google

sinnung der ganzen heutigen Welt, des germanischen Europa" bezeichnet. In einem kurzen Artikel hat dann A. Ruge noch „Das Manifest der Philosophie und seine Gegner" besprochen. Da betonte er den Gegnern gegenüber, für die Jahrbücher könne, soweit überhaupt von Schule die Rede sei, nur „das freie philosophische Prinzip, die Methode und der Begriff der historischen und logischen Dialektik" vorausgesetzt werden, „um jeden, selbst den Urheber dieses Prinzips, an ihm zu prüfen". Die Hegelsche Philosophie wird als die Negation der Romantik und der genialen Konfusion gewürdigt. Die Jahrbücher hatten so ihrer ganzen Tendenz nach ein freies Verhältnis zur Hegelschen Philosophie, sie scheuten sich durchaus nicht vor Kritik und Polemik gegenüber der Lehre Hegels, aber sie fühlten sich doch noch auf dem Boden der Dialektik. Die Hallischen Jahrbücher wurden 1841 in die „Deutschen Jahrbücher" umgewandelt. Die praktisch-politischen Tendenzen traten da deutlicher hervor, das Philosophische wurde in den Hintergrund geschoben. 1843 wurde die Zeitschrift in Sachsen verboten.

Ruge begab sich nach Frankreich, und in Paris erschienen 1844, von Ruge und Karl Marx herausgegeben, die „Deutsch-Französischen Jahrbücher". Wenn die Zeitschrift auch schon nach den beiden ersten Lieferungen wieder einging, so ist sie doch wichtig, da sie eine neue Phase in der Entwicklung des Junghegelianismus bezeichnet. Von der liberalen Demokratie wird der Schritt zum Sozialismus vollzogen. Ein internationaler Zug macht sich geltend, Revolution wird das Schlagwort. Die Sozialisten Karl M a r x (1818—1883) und Friedrich E n g e l s (1820 bis 1895) veröffentlichten Aufsätze in den Deutsch-Französischen Jahrbüchern. Die Verbindung mit der Philosophie wird auch jetzt noch aufrechterhalten, denn die Philosophie gilt als Wegbereiterin der Freiheit. Ausdrücklich erklärt Ruge in dem einleitenden Programm der Jahrbücher: „Uns Deutsche hat, so seltsam es den Unterrichteten auch klingen mag, von der Willkür und Phantastik das Hegelsche System befreit. Indem es die ganze transzendente Welt aller bisherigen Metaphysik als ein Vernunftreich konstituierte, ließ es uns nur übrig, die Transzendenz der Vernunft aufzuheben, um den Vorteil ihrer logischen Sicherheit und Konsequenz zu genießen.

Digitized by Google

Aus dem Himmel des Hegelschen Systems auf die Erde, die der direkten menschlichen Vernunft gehört, gelangt man ausgerüstet mit dem Pilotenverstande, der die Himmelskarte, selbst zu seiner Orientierung auf der Erde, benutzt. Diese Himmelskarte ist uns Deutschen die Logik des Hegelschen Systems, sie, die selbst das ganze System in himmlischer, abgeschiedener Form noch einmal ist." Es wird also, im Sinne einer radikal linken Richtung der Hegelschen Schule, über Hegels Lehre in der Weise hinausgegangen, daß das Metaphysische abgestreift, aber die logisch-dialektische Tendenz beibehalten wird. An die Stelle der absoluten Vernunft wird die menschliche Vernunft gesetzt. Die Philosophie erhält eine praktische Bedeutung. Ruge sagt: „Ein Volk ist nicht eher frei, als bis es die Philosophie zum Prinzip seiner Entwicklung macht, und es ist die Aufgabe der Philosophie, das Volk zu dieser Bildung zu erheben." Die deutsche Philosophie ist nach Ruge durch die Ereignisse der letzten Jahre politisch geworden, und politische Zwecke will die Zeitschrift mit Bewußtsein verfolgen. „Philosophie ist Freiheit und will Freiheit erzeugen; und wir verstehen unter Freiheit die wirklich menschliche, d. h. die politische Freiheit, nicht irgendeinen metaphysischen blauen Dunst, den man sich auf seinem Studierzimmer vormachen kann, und wäre auch dies Zimmer ein Gefängnis." Jede dogmatische Bindung an ein philosophisches System wird abgewiesen, aber der Geist der Freiheit erscheint als eine Konsequenz der Hegelschen Philosophie. Der Weg von der absoluten Vernunft zur menschlichen, vom Metaphysischen zum Politischen wird als notwendiger Fortschritt angesehen. Feuerbach, von dem in den Deutsch-Französischen Jahrbüchern ein Brief an Ruge veröffentlicht ist, gehört mit seinem Anthropologismus in diesen Kreis der radikalen Junghegelianer. Von Feuerbach werden auch Karl Marx und Engels beeinflußt, aber sie wenden sich gleich anderen Gebieten als der Religionsphilosophie zu. Karl Marx hat in den Deutsch-Französischen Jahrbüchern die Einleitung eines Aufsatzes „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie" veröffentlicht. Schon in den ersten Worten wird eine neue Phase der Philosophie verkündet. „Für Deutschland ist die Kritik der Religion im wesentlichen beendigt, und die Kritik der Religion ist die

Digitized by Google

Voraussetzung aller Kritik." Im Sinne Feuerbachs sagt Marx: „Der Mensch macht die Religion, die Religion macht nicht den Menschen." Religion ist „die phantastische Verwirklichung des menschlichen Wesens, weil das menschliche Wesen keine wahre Wirklichkeit besitzt", sie ist „ein verkehrtes Weltbewußtsein". Nachdem nun das „Jenseits der Wahrheit" verschwunden ist, muß die „Wahrheit des Diesseits" etabliert werden. Die Aufgabe der Philosophie ist es zunächst, „nachdem die Heiligengestalt der menschlichen Selbstentfremdung entlarvt ist, die Selbstentfremdung in ihren unheiligen Gestalten zu entlarven". „Die Kritik des Himmels verwandelt sich damit in die Kritik der Erde, die Kritik der Religion in die Kritik des Rechts, die Kritik der Theologie in die Kritik der Politik." Hiermit ist der Fortschritt über Feuerbach hinaus gekennzeichnet; nicht mehr um die Religion handelt es sich, sondern um die Wirklichkeit des rechtlichen, staatlichen und gesellschaftlichen Lebens. Eine Kritik der deutschen politischen Zustände wäre nun nach Marx noch keine Kritik der Gegenwart moderner Völker, da die Deutschen in ihrer politischen Entwicklung zurückgeblieben seien. Marx meint: „Wenn ich die deutschen Zustände von 1843 verneine, stehe ich nach französischer Zeitrechnung kaum im Jahre 1780, noch weniger im Brennpunkt der Gegenwart." Aber die Deutschen haben ihre Nachgeschichte wenigstens in Gedanken erlebt, in der Philosophie. „Die deutsche Philosophie ist die ideale Verlängerung der deutschen Geschichte." Und so sind wir nach Marx „philosophische Zeitgenossen der Gegenwart, ohne ihre historischen Zeitgenossen zu sein". Die Kritik müsse sich also nicht gegen die *oeuvres incomplètes* der deutschen politischen Geschichte, sondern gegen die *oeuvres posthumes* der deutschen ideellen Geschichte, der Philosophie richten, dann allein treffe sie die Probleme der Gegenwart. Von diesem Gesichtspunkt aus knüpft Marx an die deutsche Staats- und Rechtsphilosophie an. Sie, die „durch Hegel ihre konsequenteste, reichste und letzte Fassung erhalten hat", ist „sowohl die kritische Analyse des modernen Staats und der mit ihm zusammenhängenden Wirklichkeit als auch die entschiedene Verneinung der ganzen bisherigen Weise des deutschen politischen und rechtlichen Bewußtseins, dessen vornehmster,

Digitized by Google

universellster, zur Wissenschaft erhobener Ausdruck eben die spekulative Rechtsphilosophie selbst ist". Die Kritik der spekulativen Rechtsphilosophie muß zu Aufgaben der Praxis führen, denn das ist die Frage, ob Deutschland zu einer Praxis *à la hauteur des principes* gelangt, d. h. zu einer Revolution, die es auf die menschliche Höhe erhebt, welche die nächste Zukunft der modernen Völker sein wird. Von der Kritik der Religion ist weiterzugehen, deren Ergebnis war, daß der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei, denn diese Lehre enthält nach Marx den kategorischen Imperativ, „alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist". Wie die Reformation die Befreiung des Menschen von der äußeren Religiosität bedeutet, so soll jetzt die Philosophie die Emanzipation des Menschen bewirken. Eine materielle Grundlage für diese Emanzipation ist gegeben, wenn alle Mängel der Gesellschaft in einer Klasse konzentriert sind, wenn eine Sphäre gebildet ist, die „einen universellen Charakter durch ihre universellen Leiden besitzt und kein besondres Recht in Anspruch nimmt, weil kein besondres Unrecht, sondern das Unrecht schlechthin an ihr verübt wird, welche nicht mehr auf einen historischen, sondern nur noch auf den menschlichen Titel produzieren kann". Das Proletariat ist die Auflösung der Gesellschaft als ein besonderer Stand. So findet die Philosophie im Proletariat ihre materiellen, das Proletariat in der Philosophie seine geistigen Waffen, und „sobald der Blitz des Gedankens gründlich in diesen naiven Volksboden eingeschlagen ist, wird sich die Emanzipation der Deutschen zu Menschen vollziehen". „Der Kopf dieser Emanzipation ist die Philosophie, ihr Herz das Proletariat. Die Philosophie kann sich nicht verwirklichen ohne die Aufhebung des Proletariats, das Proletariat kann sich nicht aufheben ohne die Verwirklichung der Philosophie." Hier ist deutlich, wie Marx in dieser Zeit auf dem Boden der Philosophie stehen will, wie er an Hegel und an Feuerbach anknüpft. Ausdrücklich betont er: „Die einzig praktisch mögliche Befreiung Deutschlands ist die Befreiung auf dem Standpunkt der Theorie, welche den Menschen für das höchste Wesen des Menschen erklärt."

Digitized by Google

Ein zweiter Aufsatz von Marx, betitelt „Zur Judenfrage", beschäftigt sich mit zwei Abhandlungen von Bruno Bauer über die Judenfrage. Marx geht gleich über Bauer hinaus, indem er die Kritik der Judenfrage in eine Kritik des politischen Staates münden läßt. Bauers Kritik hört nach Marx' Ansicht auf, Kritik zu sein, wo die Frage aufhört, theologisch zu sein. Marx knüpft an Hegels Wort in der Rechtsphilosophie (§ 270) an, daß die Unterscheidung des Staates von der Form der Autorität und des Glaubens notwendig sei und der Staat nur über den besonderen Kirchen die Allgemeinheit des Gedankens, das Prinzip seiner Form, gewinne. Gerade durch die idealistische Vollendung des politischen Staates tritt nach Marx der Gegensatz zwischen dem Gattungsleben des Menschen und dem materiellen Leben hervor, der Gegensatz zwischen dem politischen Gemeinwesen und der bürgerlichen Gesellschaft. „Der politische Staat verhält sich ebenso spiritualistisch zur bürgerlichen Gesellschaft wie der Himmel zur Erde." Im Staat, „wo der Mensch als Gattungswesen gilt, ist er das imaginäre Glied einer eingebildeten Souveränität, ist er seines wirklichen individuellen Lebens beraubt und mit einer unwirklichen Allgemeinheit erfüllt". Der politische Mensch ist nur der abstrahierte, künstliche Mensch, die politische Emanzipation muß weiterführen zur menschlichen Emanzipation. „Erst wenn der wirkliche individuelle Mensch den abstrakten Staatsbürger in sich zurücknimmt und als individueller Mensch, in seinem empirischen Leben, in seiner individuellen Arbeit, in seinen individuellen Verhältnissen, Gattungswesen geworden ist, erst wenn der Mensch seine *forces propres* als gesellschaftliche Kräfte erkannt und organisiert hat und daher die gesellschaftliche Kraft nicht mehr in der Gestalt der politischen Kraft von sich trennt, erst dann ist die menschliche Emanzipation vollbracht." Die Judenemanzipation ist für Marx nicht wie für Bauer eine theologische Frage, Marx fragt vielmehr nach dem weltlichen Grund des Judentums und betont, daß eine Organisation der Gesellschaft, die die Möglichkeit des Schachers aufhöbe, das praktische Judentum unmöglich machen würde, so daß die Judenemanzipation ihrer letzten Bedeutung nach die Emanzipation der Menschheit vom Judentum ist.

Digitized by Google

Wie in den Aufsätzen von Marx, so zeigt sich auch in den Beiträgen von Friedrich Engels zu den Deutsch-Französischen Jahrbüchern der Einfluß von Hegel und Feuerbach. Engels hat als erste Arbeit einen Aufsatz „Umrisse zu einer Kritik der Nationalökonomie" beigesteuert. Eine Kritik der Nationalökonomie wird vom Standpunkt der dialektischen Methode aus geliefert. Sowohl das Merkantilsystem als auch die neuere Nationalökonomie sind nach Engels einseitig. „Erst der Standpunkt, der sich über den Gegensatz der beiden Systeme erhebt, der die gemeinsamen Voraussetzungen beider kritisiert und von einer rein menschlichen, allgemeinen Basis ausgeht, wird beiden ihre richtige Stellung anweisen können." Die liberale Ökonomie muß sich infolge ihrer Inkonsequenz und Doppelseitigkeit wieder in ihre Grundbestandteile auflösen. „Wie die Theologie entweder zum blinden Glauben zurück- oder zur freien Philosophie vorwärtsgehen muß, so muß die Handelsfreiheit auf der einen Seite die Restauration der Monopole, auf der anderen die Aufhebung des Privateigentums produzieren." Die Kritik der Nationalökonomie, wie sie Engels gibt, will daher die Grundkategorien untersuchen, die den durch das System der Handelsfreiheit hineingebrachten Widerspruch enthalten, und die Konsequenzen der beiden Seiten des Widerspruchs ziehen. Begriffe wie Handel, Wert, Kapital, Arbeit, Konkurrenz werden kritisch analysiert. Bezeichnenderweise wirft Engels der Nationalökonomie ihre Abstraktionen vor. Die Nationalökonomie stelle alles auf den Kopf: der Wert, der das Ursprüngliche, die Quelle des Preises sei, werde von diesem, seinem eigenen Produkt, abhängig gemacht. Diese Umkehrung aber sei das Wesen der Abstraktion, „worüber Feuerbach zu vergleichen". Bei der auf dem Privateigentum beruhenden kapitalistischen Wirtschaft ergeben sich nach Engels „unnatürliche Spaltungen" wie die von Zins und Gewinn, Kapital und Arbeit, Spaltungen, die beseitigt werden durch Aufhebung des Privateigentums. In der Malthusschen Theorie sieht Engels die „höchste Spitze der christlichen Ökonomie"; diese Theorie sei nur der ökonomische Ausdruck für das religiöse Dogma vom Widerspruch des Geistes und der Natur und der Verdorbenheit beider. Für die Religion sei dieser Widerspruch

Digitized by Google

längst aufgelöst, für das ökonomische Gebiet will ihn Engels in seiner Nichtigkeit aufweisen. Die Malthussche Theorie habe gezeigt, wie in letzter Instanz das Privateigentum den Menschen zu einer Ware gemacht habe, deren Erzeugung und Vernichtung auch nur von der Nachfrage abhänge. Die Entwicklung des Kapitalismus vollzieht sich nach Engels mit Notwendigkeit: die Zentralisation ist ein dem Privateigentum „immanentes Gesetz", „die Mittelklassen müssen immer mehr verschwinden, bis die Welt in Millionäre und Paupers, in große Grundbesitzer und arme Tagelöhner geteilt ist". „Alle Gesetze, alle Teilung des Grundbesitzes, alle etwaige Zersplitterung des Kapitals hilft nichts, -- dies Resultat muß kommen und wird kommen, wenn nicht eine totale Umgestaltung der sozialen Verhältnisse, eine Verschmelzung der entgegengesetzten Interessen, eine Aufhebung des Privateigentums ihm zuvorkommt."

Der andere Aufsatz von Engels, betitelt „Die Lage Englands", bespricht Carlyles 1843 erschienene Schrift „Past and Present". Engels geht aber kritisch über Carlyles Standpunkt hinaus. Carlyles Anschauungsweise gilt ihm als pantheistisch, und er findet Berührungspunkte zwischen Carlyle und Strauß. Für die Kritik des Pantheismus beruft er sich auf Feuerbach und Bruno Bauer. Die Zerfahrenheit und Hohlheit, die Irreligion, die Carlyle am gegenwärtigen Zeitalter tadle, hätten ihren Grund in der Religion selbst. Die Religion sei „ihrem Wesen nach die Entleerung des Menschen und der Natur von allem Gehalt, die Übertragung dieses Gehalts an das Phantom eines jenseitigen Gottes, der dann wiederum den Menschen und der Natur in Gnaden etwas von seinem Überfluß zukommen läßt". Da die Religion zerbröckelte vor der steigenden Kultur, ein bewußtloser und zugleich glaubensloser Zustand eintrat, mußte der Mensch „an der Wahrheit, an der Vernunft und Natur verzweifeln, und diese Hohlheit und Inhaltslosigkeit, die Verzweiflung an den ewigen Tatsachen des Universums wird so lange dauern, bis die Menschheit einsieht, daß das Wesen, was sie als Gott verehrt hat, ihr eignes, ihr bisher unbekanntes Wesen war, bis — doch was soll ich Feuerbach abschreiben". Engels sieht also den gegenwärtigen Zustand als eine notwendige Folge der Entwicklung an. Und wenn

Digitized by Google

Carlyle das Zeitalter der Heuchelei und der Lüge anklagt, so führt Engels diese Heuchelei auf die Religion zurück und nennt sie religiöse Heuchelei, die Theologie den Urtypus aller anderen Lügen, dabei wieder auf Feuerbach und Bruno Bauer sich berufend. Carlyles pantheistischer Heroenkultus und Kultus der Arbeit ist ihm nur eine von seiner Prämisse nicht zu trennende Konsequenz des Christentums; mit dem Christentum, der absoluten, d. h. abstrakten Religion, seien alle Möglichkeiten der Religion erschöpft. Engels will die Unwahrhaftigkeit des Zeitalters bekämpfen, indem er die Religion bekämpft. Der Gehalt, den der Mensch durch die Religion verloren hat, soll ihm wiedergegeben werden, aber nicht als ein göttlicher, sondern als ein menschlicher Inhalt, und die ganze Wiedergabe soll Erweckung des Selbstbewußtseins sein. Die deutsche Philosophie hat nach Engels die Frage: was ist Gott? gelöst, indem sie die Antwort gab: Gott ist der Mensch. Damit erst wird der Welt, dem Menschen und dem Leben der rechte Sinn wieder verliehen. Während die Christen z. B. „durch die Aufstellung einer aparten Geschichte des Reiches Gottes der wirklichen Geschichte alle innere Wesenhaftigkeit absprechen", ist, so sagt Engels, die Geschichte „unser Eins und Alles und wird von uns höher gehalten als von irgendeiner andern früheren philosophischen Richtung, höher selbst als von Hegel, dem sie am Ende auch nur als Probe auf sein logisches Rechenexempel dienen sollte". Geschichte ist nicht die Offenbarung Gottes, sondern des Menschen und nur des Menschen. Carlyle wird von Engels die Unkenntnis der deutschen Philosophie vorgeworfen, er stehe in dem „schreienden Widerspruch", daß er für sich deutscher Theoretiker und dabei doch durch seine Nationalität an die Empirie gewiesen sei. Diesen Widerspruch könne er nur dadurch lösen, daß er „den deutsch-theoretischen Standpunkt bis zu seiner letzten Konsequenz, bis zur totalen Versöhnung mit der Empirie" fortentwickle.

Die Deutsch-Französischen Jahrbücher suchen demnach durchaus noch den Anschluß an die Philosophie; die Schulung durch Hegels Dialektik ist bei Ruge, bei Marx und Engels unverkennbar, aber der Vernunftstandpunkt Hegels ist in den Anthropologismus Feuerbachs umge-

Digitized by Google

wandelt. Auf dem Boden dieses Anthropologismus sollen die praktischen, politischen und ökonomischen Tendenzen eine Rechtfertigung erfahren. Diese radikale Linke der Hegelschen Schule hat den metaphysischen Idealismus aufgegeben, aber nicht die Hegelsche Dialektik und Logik, und steht dadurch noch in Zusammenhang mit Hegel, ja sie sieht ihre Anschauungen als konsequente Fortbildung Hegelscher Gedanken an.

Kommt in den Deutsch-Französischen Jahrbüchern ein entschiedener Radikalismus zum Ausdruck, so bekunden die von dem Philosophiehistoriker Albert Schwegler (1819—1857) in den Jahren 1843—1848 herausgegebenen „Jahrbücher der Gegenwart" eine gemäßigtere Richtung, aber auch in ihnen ist deutlich, wie der Zeitgeist der vierziger Jahre ein anderer ist als derjenige der dreißiger Jahre. Die Wendung zum Praktischen und Empirischen tritt auch da hervor. Der politische Zug der Zeit zeigt sich z. B. schon darin, daß in den ersten Nummern L. v. Steins Werk „Der Sozialismus und Kommunismus des heutigen Frankreich" und Herweghs „Gedichte eines Lebendigen" besprochen werden. Über die Stellung der Jahrbücher der Gegenwart zu Ruges Deutschen Jahrbüchern äußert sich Schwegler selbst programmatisch in einer Besprechung der von Ruge herausgegebenen „Anecdota zur neuesten deutschen Philosophie und Publizistik", die einige ursprünglich für die Deutschen Jahrbücher bestimmten Aufsätze von Bruno Bauer, Feuerbach u. a. enthalten. Schwegler meint, die Deutschen Jahrbücher hätten sich selbst überlebt und das Verbot sei für sie eher ein Glück als ein Unglück gewesen. „Der Mangel an gesunder Empirie, das Fortrechnen mit Abstraktionen als fertigen gemünzten Wahrheiten statt einer ununterbrochenen flüssigen Vermittlung zwischen dem Gegebenen und dem Gedanken, der mangelnde Sinn für historische Entwicklung, die Geringschätzung des nationalen Elements im Völkerleben, die Interesselosigkeit für wissenschaftliche Forschung überhaupt, wenn sie nicht unmittelbar zu praktischen Resultaten führte, alle diese Eigenschaften, welche die Jahrbücher in ihrem letzten Stadium charakterisierten, konnten mit Recht an ihrer weitern Entwicklungsfähigkeit zweifeln lassen."[271] Das Schwanken zwischen wissenschaftlicher und politischer

Digitized by Google

Tendenz wird an den Deutschen Jahrbüchern getadelt. Die meisten politischen Aufsätze bewegten sich in der Anschauungsweise eines philosophisch gebildeten Liberalismus, der in Hegelschen Formen das anstrebte, was andere bereits in anderer Form ausgedrückt hätten. Feuerbach gegenüber, der in den Anecdota Thesen zu einer Reformation der Philosophie aufgestellt hatte, bemerkt Schwegler, er könne „die Rückbildung der Hegelschen Logik und des auf dieser Grundlage aufgebauten Hegelschen Systems zum Standpunkt der Phänomenologie" nicht billigen. „Gerade das, worauf die Bedeutung des Hegelschen Systems beruht, die Befreiung der reinen Denkbestimmungen von ihrer Einteilung in die Form der sinnlichen Vorstellung, die Loslösung der Kategorien von der Materiatur des empirischen Bewußtseins würde damit wieder aufgeopfert, und selbst eine wahrhaft wissenschaftliche Empirie, auf die doch Feuerbach so ernstlich dringt, die aber wesentlich auf einer Untersuchung und Kritik der Denkbestimmungen beruht, unmöglich gemacht." Bruno Bauer aber wird von Schwegler als der böse Genius der Deutschen Jahrbücher bezeichnet. Die Jahrbücher der Gegenwart wollen demnach eine eigene Richtung einschlagen: solider einzelwissenschaftlicher Forschung wollen sie dienen, ohne die Beziehung zur Philosophie, besonders zur Hegelschen Philosophie, zu vernachlässigen. Charakteristisch ist z. B., daß im ersten Jahrgang der Philosophiehistoriker Eduard Zeller Darstellungen über Geschichte der alten Philosophie bespricht, daß der Ästhetiker Fr. Vischer seinen Plan zu einer neuen Gliederung der Ästhetik entwirft, daß sich dann neben philosophischen Rezensionen philologische, historische, juristische, theologische u. a. finden. Ohne daß eine dogmatische Bindung etwa an bestimmte Hegelsche Lehren vorläge, zeigt sich eine gewisse philosophische Durchdringung der Einzelwissenschaften, bei der die Einzelwissenschaften doch gerade ihr Eigenrecht geltend machen.

Wie damals Eduard Zeller noch — wenn auch mit freier Kritik — auf dem Boden der Hegelschen Philosophie stand und sie fruchtbar zu machen suchte, zeigt ein Aufsatz von ihm über „Die Philosophie und die Praxis" von 1843[272]. Er verteidigt die Philosophie gegen

Digitized by Google

die einseitigen Empiriker, die ihre praktische Bedeutung leugnen, aber er warnt auch vor einer Verkennung des Wissenschaftscharakters der Philosophie und der Annahme ihres unmittelbaren Einflusses auf die Praxis (womit gegen die Bestrebungen der Hegelschen Linken opponiert wird). Wohl sei alle Philosophie praktisch und müsse es sein, eben weil sie Philosophie sei. Der Gedanke — so heißt es im Anklang an Hegelsche Bestimmungen — ist das natürliche Eigentum der Philosophie, ihr Gegenstand sind „die wirkliche Welt und ihre Gesetze"; durch diese Gesetze wird aber auch die Praxis bestimmt, und der Inhalt von Philosophie und Leben ist demnach im allgemeinen derselbe. Nicht nur die Ethik, sondern auch die theoretische Philosophie, selbst die Metaphysik haben praktische Bedeutung. Auch „zwischen der abstraktesten Theorie und dem Leben ist das Band weit enger als die meisten glauben". Dennoch aber ist es nach Zeller verfehlt, wenn man nun von der philosophischen Idee aus unmittelbar praktische Fragen entscheiden und ohne weiteres eingreifen will in das praktische Leben. Wohl zeigt die Philosophie einer Zeit, indem sie das innerste Wesen und die allgemeinsten Interessen der Zeit in der Weise des Gedankens zum Bewußtsein bringt — auch das ganz im Sinne Hegels gesprochen —, „eben damit auch den Punkt, von dem die weitere Entwicklung auszugehen hat, und legt den Keim für das Leben der Zukunft". Gewiß müssen auch die Resultate der Philosophie, wenn sie wirklich Resultate sind, ins Leben eingeführt werden, denn „der Gedanke ist der rechtmäßige Beherrscher aller Wirklichkeit", aber es ist doch eine unphilosophische und darum auch unpraktische Vorstellung vom Reiche des Geistes, „wenn man dem reinen, wissenschaftlichen Gedanken zumutet, aus dieser seiner Allgemeinheit heraus unmittelbar die besonderen Zustände zu bestimmen, wenn man meint, zur Umgestaltung des sittlichen und politischen Lebens sei nichts weiter nötig als das einfache Aussprechen einiger allgemeiner Ideen, wenn man für den Philosophen als solchen auch die Rolle des Politikers und des Praktikers überhaupt in Anspruch nimmt". Denn, so betont Zeller, in der Praxis handelt es sich nicht um die bloße Idee in abstracto, nicht um den reinen Gedanken, sondern um „die Bestimmung des Gegebenen

Digitized by Google

durch den Gedanken". Dazu aber reicht die einfache logische Notwendigkeit nicht aus, sondern „es kommt die unendliche Mannigfaltigkeit der Bedürfnisse, Meinungen und Leidenschaften, der geschichtlichen Zustände und überlieferten Gewohnheiten, die ganze Not und Mangelhaftigkeit des wirklichen Daseins mit ins Spiel". Zeller beruft sich auf Hegel, der in seinen Vorlesungen über Geschichte der Philosophie Platon gegenüber darauf hinweise, daß der Boden der Geschichte ein anderer sei als der Boden der Philosophie. Daß der Philosoph als solcher zugleich Praktiker sei und rein aus der philosophischen Idee heraus das Leben gestaltet werde, das ist nach Zeller nicht weniger unmöglich, „als daß aus der Anwendung eines ästhetischen Lehrbuches ein Kunstwerk oder aus der Retorte des Laboranten ein lebendiger Mensch hervorgehe". Zeller erörtert nun diese seine Ansicht über das Verhältnis von Theorie und Praxis im Hinblick auf diejenigen philosophischen Probleme, die Ende der dreißiger Jahre im Vordergrunde standen und deren Lösung den Hauptstreitpunkt zwischen der Hegelschen Schule und ihren Gegnern bildete, die Fragen nach der absoluten Persönlichkeit Gottes, nach der Fortdauer der menschlichen Persönlichkeit nach dem Tod und nach der Freiheit des menschlichen Willens. Gegner der Hegelschen Philosophie haben die philosophischen Untersuchungen darüber schon wegen der angeblichen praktischen Verderblichkeit der Resultate verurteilen zu müssen geglaubt. Die Hegelsche Philosophie sei, so sagt man, in moralischer und politischer Beziehung höchst gefährlich, ertöte alles sittliche Gefühl, verwische den Unterschied von Gut und Böse. Aber, so entgegnet Zeller, daß Hegel selbst oder einer seiner namhaftesten Schüler unsittliche Grundsätze direkt ausspreche, das könne doch nur der vollkommene Unverstand oder die freche Böswilligkeit behaupten, man leite nur aus theoretischen Sätzen praktische Konsequenzen schlimmster Art ab, die aber in der ganzen Hegelschen Schule niemand ausgesprochen oder anerkannt habe. Bei der Frage nach der Persönlichkeit Gottes z. B. handelt es sich nach Zeller nicht um eine unmittelbar religiöse, noch weniger um eine moralische, sondern um eine metaphysische Frage, und es ist verkehrt, daran praktische Folgerungen zu knüpfen,

Digitized by Google

deren Quellpunkt an ganz anderer Stelle zu suchen ist. Wenn man die Vorstellung einer absoluten Persönlichkeit bestreitet, so bedeutet das noch nicht, daß man dem Begriff des Absoluten die Realität abspricht. Nicht einmal Feuerbach hat nach Zeller das letztere getan, denn er erkennt doch wenigstens das absolute Wesen der Natur und des menschlichen Geistes an, er leugnet nur — und dies in ausdrücklicher Opposition gegen das Hegelsche System —, daß der Begriff des Absoluten von diesen beiden Begriffen verschieden sei. Wenn Vertreter der Hegelschen Schule an der Persönlichkeit Gottes zweifeln, so hat das nicht darin seinen Grund, daß ihnen Gott etwas Unwirkliches wäre, vielmehr darin, daß sie Bedenken tragen, dem absolut Wirklichen die endliche Bestimmung der Persönlichkeit beizulegen. Es ist also verkehrt, der Hegelschen Schule einfach den Vorwurf des Atheismus zu machen. Auch die Frage der Unsterblichkeit ist nach Zeller zunächst eine theoretische Frage. Es ist ungerecht, denen, die etwa an der Unsterblichkeit zweifeln, eine antimoralische praktische Tendenz unterzuschieben. Die neueren Zweifel an der Unsterblichkeit, wie sie in Schriften von Richter, Strauß und Feuerbach vorliegen, setzen nach Zeller gerade die Idee der reinsten Sittlichkeit voraus, betonen die Notwendigkeit, das Gute rein aus Liebe zum Guten zu wollen. Wenn von Anhängern Hegels an den jenseitigen Hoffnungen gerüttelt wird, so geschieht das eben auf Grund der Überzeugung, „daß sich schon in der gegenwärtigen Welt der göttliche Geist genügend offenbare und jeder Augenblick des Lebens, auch der äußerlich schmerzliche und unglückliche, dem geistig und sittlich Gereiften unerschöpfliche Schätze darbiete". In bezug auf das Problem der Willensfreiheit hat man der Hegelschen Philosophie den Vorwurf des Determinismus und der daraus folgenden Unsittlichkeit gemacht. Aber einmal könnte aus dem Determinismus nach Zeller nicht einfach auf praktische Unbrauchbarkeit und Verwerflichkeit des Systems geschlossen werden, auch Augustin, Luther, Calvin, Spinoza und Schleiermacher seien Vertreter eines Determinismus, ohne daß sie darum unsittlichen Lehren gehuldigt hätten. Hegel jedoch vertritt nach Zeller gar nicht einmal einen Determinismus, sondern er überwindet die abstrakte Notwen-

Digitized by Google

digkeit Spinozas, fordert schon durch die Begriffe der Individualität und der Zufälligkeit die Freiheit des menschlichen Willens und kommt damit gerade den Forderungen des unmittelbaren sittlichen Bewußtseins entgegen. Zeller nimmt also die Hegelsche Schule gegen ungerechtfertigte Vorwürfe ihrer Gegner energisch in Schutz. Er bestreitet, daß die Hegelsche Philosophie in praktischer Hinsicht eine destruktive Tendenz habe. Die positive Religion zu zerstören und die Philosophie an ihre Stelle zu setzen, das sei nicht das Bestreben der Hegelschen Philosophie als solcher, sondern diese Tendenz sei gerade von solchen ausgesprochen worden, die sich offen von der Hegelschen Schule getrennt hätten. Die Bedeutung der Philosophie würdigt Zeller dabei mit aller Entschiedenheit. Er erklärt: „Die Philosophie ist heutzutage nicht mehr bloß Sache der Liebhaberei und vereinzelter Neigung, sie ist eine Macht in der Zeit geworden, so gut wie eine, sie ist der Kern alles dessen, wodurch sich Deutschland vor anderen Ländern auszeichnet, sie kann nicht mehr ungestraft ignoriert oder in ihrer freien Entwicklung gehemmt werden."

Zeller will so die Hegelsche Philosophie rechtfertigen, aber er rückt ab von dem Standpunkt der radikalen Linken der Hegelschen Schule. Er nimmt gerade nicht die Methode der Dialektik auf. So betont er bei einer Würdigung von Hegels Vorlesungen über Geschichte der Philosophie, daß die Geschichte nicht, wie Hegel meint, eine logisch-dialektische Entwicklung durchmache. Hegels Verdienst um die Bestimmung des Begriffs und der Aufgabe der Geschichte der Philosophie wird gerühmt, ihm sei Geschichte nicht wie den meisten seiner Vorgänger ein bloßes Aggregat zufälliger Erscheinungen, sondern er habe die Geschichte als organische Einheit einer in sich gegliederten Bewegung aufgefaßt. Aber Zeller widerspricht Hegel, wenn dieser in den geschichtlichen Entwicklungsstufen zugleich die logischen Momente der Idee erblicken will. Das bedeute eine Verkennung des eigentümlichen Charakters der Geschichte, eine Vermischung des Logischen und Historischen. Beide Gebiete seien ebenso wie die Formen ihrer Entwicklung durchaus verschieden. Die Logik habe „zu ihrem Gegenstand nur das Reich der abstrakten Begriffe, die Idee als allgemeine Grundlage des

Digitized by Google

Seins, noch abgesehen von ihrer Verwirklichung in Natur und Geist", die Spekulation dagegen, mit der es die Geschichte der Philosophie zu tun habe, „sei ihrer Natur nach auf das ganze Gebiet des Seienden gerichtet". Während die Logik die Formen der Idee rein für sich betrachte, beschäftige sich die Geschichte der Philosophie „gar nicht unmittelbar mit der Idee als solcher, sondern zunächst nur mit der Ausbildung des menschlichen Geistes für die Idee". Die systematische Philosophie beginne mit dem Allgemeinsten und Abstraktesten, bei der Geschichte des Denkens dagegen finde sich „der Geist schon von Anfang an in diese konkrete Welt, in das natürliche Dasein, die geselligen und religiösen Zustände, diese und diese Formen der Bildung hineingestellt", und die Aufgabe sei, „von diesen gegebenen Voraussetzungen aus sich der Idee zu bemächtigen und sie auszuführen". Vom Standpunkt des Historikers aus wird hier die Hegelsche Dialektik abgelehnt. Johann Ed. Erdmann zeigt in seinen philosophiegeschichtlichen Arbeiten noch den Einfluß des dialektischen Schemas, Männer wie Zeller und Kuno Fischer dagegen streben eine rein historische Betrachtungsweise durchzuführen.

Wie Zeller eine Weiterentwicklung über Hegel hinaus vom Gesichtspunkt der Philosophiegeschichte aus zu gewinnen sucht, so behandelt ein anderer Mitarbeiter der Jahrbücher der Gegenwart, Friedrich Theodor V i s c h e r (1807—1887), das Gebiet der Ästhetik. Im Dezember 1843 ist in den Jahrbüchern der Gegenwart sein „Plan zu einer neuen Gliederung der Ästhetik" erschienen. Auch Vischer geht von Hegel aus, er rühmt Hegels Vorlesungen über Ästhetik als „gleich vortrefflich in Vollständigkeit des Materials wie in inniger Durchdringung desselben". Dennoch glaubt er „mehrere Punkte gefunden zu haben, auf welchen diese Wissenschaft über die große Leistung des Meisters hinausgehen kann". Vischer läßt noch den Anschluß an Hegels Dialektik erkennen, denn, wie er selbst hervorhebt, das Gesetz der Dreigliedrigkeit beherrscht gleichförmig das Ganze wie die Teile der Anordnung seiner Ästhetik, aber er wehrt durchaus den Vorwurf „abstrakter Kategoriensucht" ab. Er sei nicht von der metaphysischen Kategorie ausgegangen und habe nicht den Stoff in sie hineingezwängt, vielmehr sei er immer wieder

Digitized by Google

vom Stoff selbst und dem ihm innewohnenden Gesetze auf diese Einteilung geführt worden. Im einzelnen aber scheut Vischer nicht vor einer Kritik an Hegel zurück. Schon mit dem ersten Teil der Hegelschen Ästhetik ist Vischer nicht einverstanden. Hegel setze das, was erst bewiesen werden solle, als bewiesen aus dem System der Philosophie voraus, daß nämlich die wahre Wirklichkeit des Schönen nur die Kunst sei; daher springe er über alles, was dem Begriff des Kunstschönen eigentlich vorangehe und was er eben deswegen schon aufnehmen müsse, mit zu großer Kürze hinweg. Die Ästhetik müsse allerdings mit einem Lehrsatz beginnen, sie müsse den Begriff der Idee als der absoluten Einheit des Denkens und Seins aus der Metaphysik entlehnen. Das Schöne wird von Vischer bestimmt als „die Idee in der Form begrenzter Erscheinung". Als Momente des Begriffs des Schönen entwickelt er dann: das einfach Schöne, das Erhabene und das Komische. Das Erhabene ist die objektive Form des Schönen, das Komische beruht auf der unendlichen Freiheit des Subjekts, das jede Erscheinung in ihre Widersprüche auflösen kann. Die Einheit des Objektiven und Subjektiven ist dann das durch den Gegensatz in sich zurückgekehrte, erfüllte Schöne. Während der erste Teil der Ästhetik es mit dem abstrakten Begriff des Schönen zu tun hat, behandelt der zweite Teil der Ästhetik die ersten, noch einseitigen Existenzformen des Schönen, das Naturschöne oder die objektive Existenz des Schönen und die Phantasie oder die subjektive Existenz des Schönen. Für einen „wirklichen Fehler" Hegels erklärt es Vischer, daß Hegel das Naturschöne auf das Reich der bewußtlosen Natur beschränkt habe. Nicht um den Gegensatz von natürlicher und geistiger Welt handele es sich hier, wie Hegel meine, sondern um den Gegensatz von Natur und Kunst. Bloße Naturschönheit sei „jede Erscheinung, welche von Kräften hervorgebracht wird, die in diesem Hervorbringen nicht die Schönheit, sondern einen anderen Zweck wollen, so daß die Schönheit, welche dabei zutage kommt, mit den Mängeln der Zufälligkeit behaftet ist". Auch in der Aufstellung der Hauptformen der ästhetischen Ideale, wie sie in der Phantasie der Völker auftreten, weicht Vischer von Hegel ab. Hegel mischt nach Vischer das Ästhetische mehr als recht ist mit dem

Digitized by Google

Religionsphilosophischen. Hegels Einteilung der Kunstformen in die symbolische, die klassische und die romantische Kunst stellt Vischer eine andere Einteilung gegenüber: das antike oder objektive Ideal (zu dem die symbolische, orientalische Kunst nur eine Vorstufe ist), das romantische Ideal der phantastischen Subjektivität und das moderne Ideal oder das Ideal der gebildeten, d. h. wahrhaft freien, mit der Objektivität versöhnten Subjektivität (dieses moderne Ideal muß nach Vischer von dem romantischen Ideal unterschieden werden). Der dritte Teil der Ästhetik bildet nach Vischer die Synthesis der beiden ersten: er beschäftigt sich mit der subjektiv-objektiven Existenz des Schönen in der Kunst. In diesem Teil werden die einzelnen Künste behandelt, bei deren Anordnung Vischer auch anders verfährt als Hegel: er unterscheidet die objektiven oder bildenden Künste (Baukunst, Plastik und Malerei), die subjektive Kunst oder die Musik und die subjektiv-objektive Kunst oder die Poesie. — In diesem Plan einer Ästhetik bekundet sich deutlich das Bestreben, die Ästhetik mehr als bei Hegel zu einer selbständigen Wissenschaft auszugestalten.

Die Jahrbücher der Gegenwart repräsentieren so schon in ihrem ersten Jahrgang eine charakteristische geistige Strömung, die durch Hegels Philosophie beeinflußt ist, aber nicht so sehr spekulativen Charakter trägt, als vielmehr die Beziehungen der Philosophie zu den Einzelwissenschaften und zur Empirie zur Geltung bringt.

Noch eine andere Zeitschrift ist in den vierziger Jahren aus der Hegelschen Schule hervorgegangen, das sind die „Jahrbücher für spekulative Philosophie und spekulative Bearbeitung der empirischen Wissenschaften", die von 1846—1848 von Ludwig Noack (1819—1885) in Darmstadt herausgegeben wurden. In dieser Zeitschrift wurden auch Arbeiten der 1843 in Berlin begründeten Philosophischen Gesellschaft veröffentlicht, die wesentlich den Kreis der Hegelianer um Michelet vereinigte. Auch die Jahrbücher für spekulative Philosophie suchten dem Zeitgeist entsprechend Einwirkung auf das Leben und die Praxis zu gewinnen; in ihrem dritten Jahrgang änderten sie dieser Tendenz gemäß ihren Namen in „Jahrbücher für Wissenschaft und Leben".

So spiegelt sich schon in den Zeitschriften die philoso-

Digitized by Google

phische Bewegung der vierziger Jahre wieder. Keineswegs ist die Hegelsche Philosophie tot, sie wirkt vielmehr noch in den verschiedensten Formen und wird in dieser oder jener Richtung fortzubilden gesucht. Nicht ein dogmatisches Festhalten der Hegelschen Lehren kommt dabei in Frage, sondern es handelt sich um ein freies Auffassen einzelner Prinzipien und um eine fruchtbare Ausgestaltung besonders im Hinblick auf das praktische Leben. Die Hegelsche Schule stellt in dieser Zeit nicht mehr ein festgeschlossenes, einheitliches Ganzes dar, sie geht in verschiedene Richtungen auseinander, aber in der Mannigfaltigkeit der Richtungen kommt gerade die Fruchtbarkeit der Hegelschen Philosophie zum Ausdruck, denn die einzelnen Richtungen nehmen doch von Hegelschen Prinzipien ihren Ausgangspunkt. Die „linke Seite" der Hegelschen Schule trat in den vierziger Jahren mehr und mehr hervor. Ja die freie und radikale Kritik führte dazu, daß man sich in verschiedener Hinsicht von der Hegelschen Philosophie loslöste. Feuerbach sagte ausdrücklich dem Hegelianismus ab, und gerade seine Lehren begannen in den vierziger Jahren stark zu wirken. Hatte in der zweiten Hälfte der dreißiger Jahre Strauß' Leben Jesu im Mittelpunkt der Diskussion gestanden, hatte man sich da um die Frage des Gottmenschentums Christi wie um die nach der Persönlichkeit Gottes und nach der Unsterblichkeit der Seele gestritten, so wird jetzt in viel radikalerer Weise das Wesen des Christentums und der Religion überhaupt in Frage gestellt, und ebenso setzt eine scharfe Kritik am Staat und der Gesellschaft ein. Damit wird aber auch der Inhalt von Hegels Philosophie des Geistes fragwürdig gemacht. Und wie weit bei der Kritik am Inhalt die Form der dialektischen Methode doch noch als gerechtfertigt angesehen werden kann, ist erst recht ein Problem.

David Friedrich S t r a u ß veröffentlichte 1840—1841 sein zweites Hauptwerk „Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampf mit der modernen Wissenschaft dargestellt". Strauß wendet da seine historische Kritik gegen das christliche Dogma überhaupt an. Er vertritt unter Ablehnung der christlichen Glaubenslehren einen Pantheismus, der ihm als eine Konsequenz Hegelscher Philosophie erscheint. Doch

Digitized by Google

dies Werk von Strauß hatte längst nicht den sensationellen Erfolg wie sein „Leben Jesu".

Strauß nahe stand die Tübinger Theologenschule, deren Haupt Friedrich Christian Baur (1792—1860) war und zu der auch Männer wie Schwegler und Zeller gerechnet wurden. Baur suchte die kritisch-wissenschaftliche Methode für die Theologie fruchtbar zu machen. 1835 erschien sein Werk „Die christliche Gnosis oder die christliche Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung", 1841 dann „Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes". Die Tübinger Schule steht nicht einfach auf dem Boden der Hegelschen Philosophie, aber es wirken doch auch in ihr Gedanken Hegels und der Hegelschen Linken.

Über Strauß wie über Baur ging der Radikalismus hinaus, der das Wesen der Religion überhaupt in Zweifel zog und nicht mehr einen Pantheismus, sondern einen Atheismus verkündete. Eine offene Fehde beschwor mit seinen radikalen Ansichten der Bonner Privatdozent Bruno Bauer (1809—1882) herauf, der vorher den Standpunkt der rechten Seite der Hegelschen Schule geteilt hatte. 1840 erschien von Bruno Bauer die „Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes" und 1841 bis 1842 die „Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker". Strauß hatte in den Evangelien mythische Elemente zu finden geglaubt, für Bauer ist auch das nicht der Fall, er sucht vielmehr in den Evangelien freie dichterische Schöpfungen von Einzelnen. Nicht historische Wahrheit übermitteln diese Erzählungen, sondern sie entstammen der Phantasie, sie sind mit Kunstwerken zu vergleichen. Darin haben sie ihren Wert, daß in ihnen das schöpferische religiöse Selbstbewußtsein sich ausdrückt. Eine Philosophie des Selbstbewußtseins bildet nach Bauer die Grundlage für die richtige Auffassung der evangelischen Geschichte. Das Absolute Hegels, die Vernunft konnte nach der Seite des Objekts wie nach der des Subjekts aufgefaßt werden. Für die Vertreter der Hegelschen Rechten war das Absolute ein objektives transzendentes Göttliches, das im metaphysisch-dialektischen Prozeß sich entfaltet. David Friedrich Strauß deutete das Absolute pantheistisch als Substanz, als das Allgemeine, das sich in der Welt und im menschlichen Selbstbewußt-

Digitized by Google

sein darstellt. Bauer erblickt darin noch eine „mysteriöse Substanzialität", für ihn bleibt nur das freie Element des Selbstbewußtseins, das als individuelles, menschliches unendlich ist. Nicht die Offenbarung eines objektiv Absoluten, Göttlichen an die Menschheit kommt für ihn in Betracht, sondern die eigene Erhebung des unendlichen Selbstbewußtseins, die zum Aufgang des christlichen Prinzips führt. Damit kommt Bauer in ähnlicher Weise wie Feuerbach zu einem Subjektivismus, und an die Stelle des Pantheismus von Strauß tritt der Atheismus. Wegen seiner Lehren wurde Bauer 1842 vom preußischen Ministerium die venia legendi in der theologischen Fakultät entzogen. Ein lebhaftes Für und Wider erhob sich. In den literarischen Streit griff unter anderen auch Bruno Bauers Bruder, Edgar Bauer, ein mit der Schrift „Bruno Bauer und seine Gegner." Darin betont er, man könne Bruno Bauer nicht verstehen, wenn man nicht die gegenwärtige Zeit verstehe. Der Charakter der Zeit sei die Revolution, und diese bestehe in dem Sieg der Opposition über die Legitimität, sie sei eine Revolution der Vernunft, während die Revolution des Christentums eine Revolution des Glaubens war. Der Revolutionär hat nur die Natur, den Begriff der Menschheit im Auge, Menschheit und Freiheit aber ist ein und dasselbe, und das Ziel der Bestimmung unserer Natur ist nur zu erreichen durch Wissenschaft und Kritik. Die Kritik aber richtet sich gegen alle Tradition und auch gegen die Religion. Die Kritik ist „die ganze rein menschliche Freiheit". Das sind Sätze, wie sie Edgar Bauer aufstellt und mit denen er die Ansichten seines Bruders rechtfertigen will. Der Streit um den Theologen Bauer ist jedenfalls für den Zeitgeist im Anfang der vierziger Jahre ebenso charakteristisch wie der Streit um den Philosophen und Politiker Ruge.

In philosophischer Hinsicht hat im Anfang der vierziger Jahre den stärksten Einfluß Ludwig Feuerbach (1804—1872) ausgeübt. Nachdem Feuerbach sich mit seiner Kritik der Hegelschen Philosophie in den Hallischen Jahrbüchern 1839 von der „rationellen Mystik" Hegels losgesagt und eine naturalistische und anthropologische Richtung der Philosophie gefordert hatte, veröffentlichte er 1841 sein Hauptwerk „Das Wesen des Chri-

Digitized by Google

stentums". Feuerbach wendet sich darin, wie er schon im Vorwort zur ersten Auflage betont, sowohl gegen die christliche Theologie als auch gegen die spekulative Religionsphilosophie. Die christliche Mythologie opfert nach Feuerbach die Philosophie der Religion auf und macht die Bilder der Religion zu ihren eigenen Gedanken. Feuerbach will die Bilder der Religion weder zu Sachen noch zu Gedanken machen, sondern sie als Bilder betrachten. Die Theologie wird ihm zu einer psychischen Pathologie oder Anthropologie. Die Geschichte des Dogmas enthält danach auch die Kritik des Dogmas. Diese Verbindung von historischer und systematischer Betrachtungsweise, nach der im Historischen auch das systematisch Wesenhafte sich darstellt, entspricht aber gerade der Methode Hegels. Feuerbach sagt ausdrücklich: die Geschichte hat „realisiert, zu einem Gegenstand des Bewußtseins gemacht, was an sich — hierin ist die Methode Hegels vollkommen richtig, historisch begründet — das Wesen der Theologie war". Auch Feuerbach ist demnach trotz seiner Polemik gegen die spekulative Philosophie noch von Hegel beeinflußt, aber er hat das Metaphysische abgestreift.

In dem Vorwort zur zweiten Auflage (1843) hat Feuerbach sich mit den Angriffen auseinandergesetzt, die gegen sein Werk von verschiedenen Seiten her erfolgt sind, und er fixiert dabei seinen Standpunkt gegenüber anderen Ansichten. Seine Schrift will, so sagt er, „eine empirisch- oder historisch-philosophische Analyse" sein. Er verwirft „die absolute, die immaterielle, die mit sich selbst zufriedene Spekulation, — die Spekulation, die ihren Stoff aus sich selbst schöpft". So stellt er sich in Gegensatz zum spekulativen Idealismus. Auf dem Gebiet der eigentlichen theoretischen Philosophie, so erklärt Feuerbach, „gilt mir im direkten Gegensatz zur Hegelschen Philosophie, wo gerade das Umgekehrte stattfindet, nur der Realismus, der Materialismus in dem angegebenen Sinne". Aber auf dem Gebiet der praktischen Philosophie bekennt er sich als Idealisten: die Idee ist ihm Glaube an die geschichtliche Zukunft, sie hat politische und moralische Bedeutung. Feuerbachs Philosophie will nicht wie Hegel den absoluten Geist, sondern den Menschen als wirkliches Wesen zum Prinzip nehmen, sie ist damit wohl „das

Digitized by Google

wahre, das Fleisch und Blut gewordene Resultat der bisherigen Philosophie", aber auch „das direkte Gegenteil, ja die Auflösung der Spekulation". Hier ist deutlich, wie Feuerbach bei seiner Opposition gegen die Hegelsche Philosophie seine eigene Lehre als notwendigen Fortschritt betrachtet, durch den das Wahre der Hegelschen Philosophie hervortritt, so wie bei der dialektischen Methode in der Antithesis die Thesis aufgehoben und aufbewahrt ist. Feuerbach kennzeichnet auch sein Verhältnis zu Strauß und Bruno Bauer: während Bauer als Gegenstand seiner Kritik die evangelische Geschichte, Strauß die christliche Glaubenslehre und das Leben Jesu nehme, sei der Gegenstand seines eigenen Werkes das Christentum überhaupt, die christliche Religion als solche.

In der Hegelschen Religionsphilosophie erblickt Feuerbach gerade „die konsequente Ausführung, die Vollendung einer religiösen Wahrheit", die spekulative Philosophie bedeutet ihm einen Fortschritt gegenüber der Religion. Denn die Religion macht Gott und Mensch zu selbständigen Existenzen, setzt Gott unmittelbar voraus als für sich existierendes persönliches Wesen. Die Hegelsche Philosophie dagegen vereinigt die beiden Seiten, sie macht das Bewußtsein des Menschen von Gott zum Selbstbewußtsein Gottes. Der „alte Widerspruch" liegt da noch zugrunde, aber an die Stelle einer unausgebildeten, inkonsequenten Vorstellung, wie sie in der Religion vorliegt, tritt in der spekulativen Religionsphilosophie der ausgebildete, konsequente Gedanke. Hieran knüpft Feuerbach gerade an, indem er den vermeintlichen Widerspruch aufdeckt und den Hegelschen Satz umkehrt. Er argumentiert: wenn „wie es in der Hegelschen Lehre heißt, das Bewußtsein des Menschen von Gott das Selbstbewußtsein Gottes ist, so ist ja per se das menschliche Bewußtsein göttliches Bewußtsein". Die Wahrheit lautet dann nach Feuerbach: „Das Wissen des Menschen von Gott ist das Wissen des Menschen von sich, von seinem eigenen Wesen." Da die Wahrheit Einheit des Wesens und des Bewußtseins ist, ist auch das Wesen Gottes da, wo das Bewußtsein Gottes ist, — „also i m Menschen"; „im Wesen Gottes wird dir nur dein eigenes Wesen Gegenstand, tritt nur v o r dein Bewußtsein, was h i n t e r deinem Bewußtsein liegt". Die Theologie wird damit in

Digitized by Google

ihrem wahren Charakter als Anthropologie erkannt. „Sind die Bestimmungen des göttlichen Wesens menschliche, so sind ja die menschlichen Bestimmungen göttlicher Natur." Die Anthropologie zerstört die Illusion eines mystischen Scheins, sie kritisiert das religiöse Dogma und „reduziert es auf seine natürlichen, den Menschen eingeborenen Elemente". Feuerbach verkehrt den spekulativen Idealismus in einen anthropologischen Realismus: das Bewußtsein ist ihm kein metaphysisches oder erkenntnistheoretisches Bewußtsein, sondern das empirisch-psychologische menschliche Bewußtsein. Aber dieses Bewußtsein ist ihm doch auch „wesentlich allumfassender, unendlicher Natur". Daher ist das Bewußtsein des Unendlichen anzusehen als das Bewußtsein von der Unendlichkeit des Bewußtseins. „Im Bewußtsein des Unendlichen ist dem Bewußtsein die Unendlichkeit des eigenen Wesens Gegenstand." Das Absolute ist demnach nur das eigene Wesen des Menschen. Und damit ergibt sich Feuerbachs Auffassung vom Wesen der Religion: „Das Bewußtsein Gottes ist das Selbstbewußtsein des Menschen, die Erkenntnis Gottes die Selbsterkenntnis des Menschen." In der Religion vergegenständlicht der Mensch sein eigenes Wesen, ohne aber zunächst den Gegenstand als ein eigenes Wesen zu erkennen. Die Offenbarung Gottes ist „nur die Selbstbestimmung des Menschen". „Der Mensch vermittelt durch Gott sein eigenes Wesen mit sich — Gott ist das personifizierte Band zwischen dem Wesen, der Gattung und dem Individuum, zwischen der menschlichen Natur und dem menschlichen Bewußtsein." Der Mensch geht von sich fort, um auf einem Umweg wieder auf sich zurückzukommen, nur menschliche Bedürfnisse leiten ihn. Der Anthropologismus und Subjektivismus Feuerbachs konnte als eine Konsequenz von Ansichten erscheinen, wie sie in der Hegelschen Linken geäußert worden waren. Es ist nicht verwunderlich, daß von radikal gesinnten Geistern die Feuerbachsche Lehre freudig begrüßt wurde. Man fand in ihr die revolutionäre Stimmung, die sich in dieser Zeit auf den verschiedensten Gebieten geltend machte.

Auch in den „Vorläufigen Thesen zur Reform der Philosophie" (1842) läßt Feuerbach sein Verhältnis zur Hegelschen Philosophie hervortreten. Hegel gilt ihm als

Digitized by Google

Vollender der spekulativen Philosophie. Der absolute Geist Hegels ist nach Feuerbach „nichts anderes als der abstrakte, von sich selbst abgesonderte sogenannte endliche Geist". Die Hegelsche Philosophie habe den Menschen sich selbst entfremdet, indem ihr ganzes System auf Abstraktionsakten beruhe. Sie identifiziere zwar wieder, was sie trenne, aber „nur auf eine selbst wieder trennbare, mittelbare Weise". Es fehle ihr „unmittelbare Einheit, unmittelbare Gewißheit, unmittelbare Wahrheit". Die unmittelbare Identifikation des durch die Abstraktion vom Menschen entäußerten Wesens des Menschen mit dem Menschen kann aber nach Feuerbach „nur als die Negation der Hegelschen Philosophie aus ihr abgeleitet, kann überhaupt nur begriffen, nur verstanden werden, wenn sie als die totale Negation der spekulativen Philosophie begriffen wird, ob sie gleich die Wahrheit derselben ist". Feuerbach sagt daher geradezu: „Alles steckt zwar in der Hegelschen Philosophie, aber immer zugleich mit seiner Negation, seinem Gegensatze." In Hegels Lösung des Problems des Verhältnisses von Unendlichem und Endlichem glaubt Feuerbach einen Widerspruch zu sehen: es komme da nicht zu einer wahren Bestimmung des Endlichen, denn das Endliche sei die Negation des Unendlichen und das Unendliche wieder die Negation des Endlichen. Die wahre Philosophie dürfe nicht das Endliche in das Unendliche, sondern müsse das Unendliche in das Endliche setzen, damit werde die wahre Spekulation zur wahren und universalen Empirie. Wohl würdigt Feuerbach, daß Hegel den Widerspruch von Denken und Sein aufgehoben habe, wie er sich bei Kant finde, aber die Aufhebung dieses Widerspruchs sei innerhalb des Widerspruchs, innerhalb des einen Elements, nämlich des Denkens erfolgt. Nur da werde das Sein vom Denken abgeleitet, wo die wahre Einheit von Denken und Sein zerrissen sei, wo man dem Sein zunächst sein Wesen durch die Abstraktion genommen habe. Die wahre Philosophie müsse mit der Nichtphilosophie beginnen, mit dem Leben, dem Menschen, der das Selbstbewußtsein ist. Auf die Natur müssen sich alle Wissenschaften gründen, Philosophie und Naturwissenschaft müssen verbunden sein.

In den „Grundsätzen der Philosophie der Zukunft" (1843) betont Feuerbach, daß die Hegelsche Philosophie

Digitized by Google

die Vollendung der neueren Philosophie darstelle und daß sich daher „die historische Notwendigkeit und Rechtfertigung der neuen (d. h. der Feuerbachschen) Philosophie" hauptsächlich an die Kritik Hegels anknüpfe. Die neue, wahre Philosophie sei „die Realisation der Hegelschen, überhaupt bisherigen Philosophie, — aber eine Realisation, die zugleich die Negation, und zwar widerspruchlose Negation derselben ist". Die Hegelsche Philosophie habe das Denken, also das subjektive Wesen, aber dieses als ein von dem Subjekt unterschiedenes Wesen zum göttlichen, absoluten Wesen gemacht. Die wahre Philosophie dagegen mache nicht das Ich und nicht den absoluten Geist zum Erkenntnisprinzip, sondern das wirkliche und ganze Wesen des Menschen. Nur das Menschliche sei das Wahre und Wirkliche, der Mensch sei das Maß der Vernunft, und die Einheit von Denken und Sein habe nur Sinn, wenn der Mensch als Subjekt dieser Einheit gefaßt werde. Die Wahrheit kann für Feuerbach nicht im Denken existieren, sondern sie ist „nur die Totalität des menschlichen Lebens und Wesens". Die Anthropologie ist die Universalwissenschaft.

Die Wendung vom spekulativen Idealismus zu einem empirischen Anthropologismus, wie sie bei Feuerbach hervortrat, entsprach dem Geist der vierziger Jahre. Die Hegelsche Metaphysik und Religionsphilosophie wurde in den Hintergrund geschoben, empirisch-praktische Gesichtspunkte gewannen eine maßgebende Bedeutung. Probleme des praktischen Lebens, des Menschen und der Natur, des Staates, der Gesellschaft drängten sich hervor. Wenn bei Feuerbach die Religionsphilosophie zur Anthropologie wird, so ist damit die Richtung der Hegelschen Linken, wie sie D. Fr. Strauß mit seinem „Leben Jesu" eingeleitet hatte, zu einem Extrem fortgeführt, und es zeigt sich darin die Wendung von der Spekulation zur Empirie und Praxis. Feuerbachs anthropologistische Philosophie schafft eine neue Basis für die revolutionären Gedanken auf den verschiedensten Gebieten. Männer wie Bruno Bauer oder wie Karl Marx und Friedrich Engels u. a. erfahren den Einfluß Feuerbachs. Aber es ist kennzeichnend für die revolutionäre Haltung der Zeit, daß man alsbald zu radikaleren Konsequenzen als Feuerbach selbst fortschritt. Und zwar konnte man vom Feuerbach-

Digitized by Google

schen anthropologischen Standpunkt wieder in verschiedener Richtung weitergehen: sowohl extrem individualistische als auch sozialistische Tendenzen konnten an Feuerbach anknüpfen.

Eine Übersteigerung des Feuerbachschen Anthropologismus zu einem radikalen Subjektivismus und Egoismus bietet das 1844 erschienene Werk von Max Stirner (Kaspar Schmidt) „Der Einzige und sein Eigentum". Das Buch setzt sich bezeichnenderweise zum großen Teil mit Feuerbachs Lehre auseinander. Der ganze erste Teil führt den Titel „Der Mensch" und hat als Motto ein Wort von Feuerbach: „Der Mensch ist dem Menschen das höchste Wesen" und ein solches von Bruno Bauer: „Der Mensch ist nun erst gefunden", wozu Stirner bemerkt: „Sehen wir uns denn dieses höchste Wesen und diesen neuen Fund genauer an." Wie Feuerbach Hegels absoluten Geist als eine Abstraktion kritisch zersetzt hatte, so sucht nun Stirner Feuerbachs Begriff des Menschen als eine Abstraktion zu erweisen und an seine Stelle das konkrete egoistische Ich, den Eigner des Seinigen und den Einzigen zu setzen. Schon in der Einleitung sagt er: „Das Göttliche ist Gottes Sache, das Menschliche Sache des Menschen. Meine Sache ist weder das Göttliche noch das Menschliche, ist nicht das Wahre, Gute, Rechte, Freie usw., sondern allein das Meinige, und sie ist keine allgemeine, sondern ist — einzig, wie Ich einzig bin." Wenn die Hegelsche Linke das Transzendente beseitigt hatte und zum Atheismus gelangt war, so tadelt Stirner, daß dabei doch „der Mensch" übrigbleibe und zum Göttlichen erhoben werde; ihm ist das Ich nicht „der Mensch", sondern das egoistische Ich des Einzigen. Wie Feuerbach sieht auch Stirner in der spekulativen Philosophie eine verkappte Theologie. „Das Himmelreich, das Reich der Geister und Gespenster hat in der spekulativen Philosophie seine rechte Ordnung gefunden. Hier wurde es ausgesprochen als das Reich der Gedanken, Begriffe und Ideen: der Himmel ist von Gedanken und Ideen bevölkert, und dieses Geisterreich ist dann die wahre Wirklichkeit." Hegel hat nach Stirner dieser religiösen Welt einen systematischen Ausdruck gegeben, „indem er Methode in den Unsinn brachte und die Begriffssatzungen zur runden, festgegründeten Dogmatik vollendete". „Nach

Digitized by Google

Begriffen wird alles abgeleitet, und der wirkliche Mensch, d. h. Ich werde nach diesen Begriffsgesetzen zu leben gezwungen." Stirner findet bei Hegel das Prinzip des Luthertums. Das Luthertum suche nämlich womöglich in alle Dinge Geist zu bringen, den heiligen Geist in allem als Wesen zu erkennen und so alles Weltliche zu heiligen. Und so lehre auch der Lutheraner Hegel: „In allem ist Vernunft, d. h. heiliger Geist, oder das Wirkliche ist vernünftig." Stirner verwirft Hegels absolutes Denken, denn das absolute Denken ist ihm „dasjenige Denken, welches vergißt, daß es mein Denken ist, daß Ich denke und daß es nur durch Mich ist". Stirners eigene Auffassung dagegen ist, daß Ich Eigner meiner Gedanken bin: als Ich „verschlinge ich das Meinige wieder, bin Herr desselben, es ist nur meine Meinung, die ich in jedem Augenblicke ändern, d. h. vernichten, in Mich zurücknehmen und aufzehren kann". Auch Feuerbach bleibt nach Stirner bei all seiner Gegnerschaft gegen Hegel und die absolute Philosophie doch wie diese in der Abstraktion stecken, denn auch das Sein, durch das er Hegels absolutes Denken schlagen will, ist eine Abstraktion. Das Sein ist „in Mir so gut überwunden als das Denken". „Es ist m e i n Sein wie jenes m e i n Denken." Feuerbach weiß nur „den Materialismus seiner neuen Philosophie mit dem bisherigen Eigentum des Idealismus, der absoluten Philosophie zu bekleiden". Nach Stirner ist auch Feuerbachs Ansicht noch durchaus theologisch. Wenn Feuerbach sagt, wir hätten unser eigenes Wesen nur verkannt und darum im Jenseits gesucht, jetzt aber müßten wir es ins Diesseits zurückversetzen, so fragt Stirner dagegen: „Was gewinnen wir denn, wenn wir das Göttliche außer uns zur Abwechslung einmal in uns verlegen?" Er sieht bei Feuerbach „die Kraft der Verzweiflung", mit der dieser den ganzen Inhalt des Christentums an sich reiße, und er erklärt vom Standpunkt des Einzigen aus: „Ich bin weder Gott noch der Mensch, weder das höchste Wesen noch Mein Wesen, und darum ist's in der Hauptsache einerlei, ob Ich das Wesen in Mir oder außer Mir denke." Feuerbach kehre die spekulative Philosophie um, verliere damit allerdings den beschränkten religiösen Standpunkt, tausche dafür jedoch die andere Seite des religiösen Standpunktes, die sittliche, ein. Aber die Herrschaft

Digitized by Google

der Sittlichkeit ist eben nach Stirner eine vollkommene Herrschaft des Heiligen, eine „Hierarchie". Sittlichkeit und Frömmigkeit sind dann synonym, nur ein „Herrenwechsel" ist eingetreten. Es ist nichts mehr als ein aufgeklärter Protestantismus, wenn Feuerbach „die sittlichen Verhältnisse zwar nicht als Gottes Ordnung, dafür aber um des ihnen innewohnenden Geistes willen heilig spricht". Das Religiöse besteht für Stirner in der Fixierung eines Ideals, eines Absoluten, einerlei ob dieses als transzendent oder als immanent gedacht wird. Der Mensch, von dem Feuerbach spricht, ist „nur ein Ideal, die Gattung nur ein Gedachtes". „Nicht, wie Ich das allgemein Menschliche realisiere, braucht meine Aufgabe zu sein, sondern wie Ich Mir selbst genüge." Auch bei Br. Bauer findet Stirner noch die Herrschaft der Idee oder das Pfaffentum. Den Standpunkt der Bruno Bauerschen Literaturzeitung geißelt er als humanen Liberalismus. Der anarchistische Individualismus Stirners stellt den Endpunkt einer Richtung dar, die aus der Hegelschen Philosophie die metaphysisch-idealistischen Momente zu entfernen sucht, die sich daher kritisch gegen Hegel wendet, aber doch noch seinen Einfluß verrät. Bei Stirner ist die destruktive Tendenz so stark, daß kaum etwas von der Hegelschen Philosophie übrigbleibt. Auch die Methode der Dialektik wird hier preisgegeben, obschon Reste dialektischer Betrachtungsweise bei Stirner nachgewiesen werden können.

Läßt sich so eine Linie ziehen von Hegels Lehre vom absoluten Geist aus zu Strauß, zu Feuerbach und Bruno Bauer bis hin zu Stirner, so läßt sich eine andere Linie ziehen von Hegels Rechtsphilosophie aus zu den Lehren des Sozialismus bei Karl Marx, Friedrich Engels und Ferdinand Lassalle. Hegel hatte in der Rechtsphilosophie Familie, bürgerliche Gesellschaft und Staat als Stufen der Sittlichkeit dargestellt. Lehnte man die idealistische Auffassung vom Wesen des Staates bei Hegel ab, so blieb das Problem der Gesellschaft. Bei der ganzen Zeitbewegung mußte die Frage nach dem Verhältnis der Philosophie zum praktischen politischen und sozialen Leben eine Erörterung verlangen. Der Kritik der Religion folgte die Kritik des Staates und der Gesellschaft. Arnold Ruge veröffentlichte 1842 in den Deutschen Jahrbüchern für

Digitized by Google

Wissenschaft und Kunst einen Aufsatz „Die Hegelsche Rechtsphilosophie und die Politik unserer Zeit". Karl Marx ließ 1844 in den Deutsch-Französischen Jahrbüchern die Einleitung seiner nie vollendeten Studie „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie" erscheinen, die den Einfluß Hegels und Feuerbachs nicht verkennen läßt. Aber die Philosophie stellt für Marx und Engels nur gleichsam den Untergrund für ihre sozialen Theorien dar, und sie verhalten sich von vornherein kritisch gegen die philosophischen Lehren. Auch Feuerbach folgen sie daher keineswegs bedingungslos. 1845 veröffentlichten Marx und Engels unter dem Titel „Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik" eine Schrift, die sich „gegen Bruno Bauer und Konsorten" wendete. Darin wird ausdrücklich der spekulative Idealismus abgelehnt, „der an die Stelle des wirklichen individuellen Menschen das ‚Selbstbewußtsein' oder den ‚Geist' setzt". Die Bauersche Kritik wird „die als Karikatur sich reproduzierende Spekulation" genannt. Hegel wird vorgeworfen, daß er die Welt auf den Kopf stelle, daß er den Menschen zum „Menschen des Selbstbewußtseins" statt das Selbstbewußtsein zum Selbstbewußtsein des wirklichen Menschen mache. Marx und Engels wollen den Standpunkt eines realen Humanismus vertreten. Der Einfluß Hegelscher Dialektik zeigt sich, wenn der Prozeß der ökonomischen und sozialen Bewegung geschildert und z. B. das Proletariat als „die ihrer Entmenschung bewußte und darum sich selbst aufhebende Entmenschung" bezeichnet wird.

Worin sich dieser „reale Humanismus" von Feuerbachs Anthropologismus unterscheidet, das ist vor allem die praktische politische und soziale Tendenz. Marx betont in seinen Thesen über Feuerbach von 1845: „In der Praxis muß der Mensch die Wahrheit, d. h. die Wirklichkeit und Macht, die Diesseitigkeit seines Denkens beweisen." Diese praktische Stellungnahme führt zu einem Gegensatz gegen die theoretische Philosophie überhaupt: „Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert; es kommt aber darauf an, sie zu verändern." Die Welt, die verändert werden soll, ist vor allem die gesellschaftliche Welt. Der Mensch ist der Mensch innerhalb der gesellschaftlichen Verhältnisse. Feuerbachs psycholo-

Digitized by Google

gische und anthropologische Betrachtungsweise wird ersetzt durch eine soziologische und ökonomische. Wenn Marx seinen Standpunkt auch als den eines neuen Materialismus bezeichnet, so ist ihm das Materielle eben die wirtschaftliche und soziale Welt. Wie sehr Marx und Engels sich mit der Frage nach dem Verhältnis ihrer Lehren zur Philosophie beschäftigten, erkennt man schon daraus, daß sie ein größeres Werk planten, das den Titel führen sollte: „Die deutsche Ideologie, eine Kritik der nachhegelschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, Bruno Bauer und Stirner sowie des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten." Auch in der gegen den französischen Sozialisten Proudhon gerichteten Schrift von Marx „Misère de la philosophie" (1847) befaßt sich die Kritik gerade mit den philosophischen Grundlagen. Proudhon wird vorgeworfen, daß er noch in der Ideologie der spekulativen Philosophie befangen sei und dadurch eben nicht zur Erfassung der ökonomischen Wirklichkeit gelange. Der spekulative Philosoph ersäufe „die gesamte wirkliche Welt in der Welt der Abstraktionen". Von diesem Gesichtspunkt aus wird die gedankliche Konstruktion in Hegels Philosophie getadelt. Hegel wollte die Welt mittels der Bewegung des Gedankens konstruieren, „während er nur die Gedanken, die in jedermanns Kopf sind, systematisch rekonstruiert und nach der absoluten Methode klassifiziert".

Ihre eigene Anschauung fixierten Marx und Engels programmatisch in dem „Manifest der kommunistischen Partei" (1848). Da werden die Grundgedanken der materialistischen Geschichtsauffassung entwickelt. „Die Geschichte aller bisherigen Gesellschaft ist die Geschichte von Klassenkämpfen." Unterdrückende und unterdrückte Klassen standen „in stetem Gegensatz zueinander, führten einen ununterbrochenen, bald versteckten, bald offenen Kampf, einen Kampf, der jedesmal mit einer revolutionären Umgestaltung der ganzen Gesellschaft endete oder mit dem gemeinsamen Untergang der kämpfenden Klassen". An die Stelle der idealistischen Dialektik ist hier die materialistische oder ökonomische Dialektik getreten. Mit der Überzeugung von dem notwendigen Entwicklungsgang des geschichtlichen Prozesses verbindet sich dabei die Forderung praktischen Wirkens im Hin-

Digitized by Google

blick auf die Gestaltung der Zukunft. Der gegenwärtige Zustand ist derjenige einer Herrschaft der Bourgeoisie, die an die Stelle der feudalen Gesellschaft getreten ist. Aber in demselben Maße, in dem sich die Bourgeoisie entwickelt, entwickelt sich auch das Proletariat, die Klasse der modernen Arbeiter. Die Bourgeosie produziert mit der Entwicklung der Industrie „ihren eigenen Totengräber". „Ihr Untergang und der Sieg des Proletariats sind gleich unvermeidlich." Um die Entwicklung der Gesellschaft und ihrer Klassen handelt es sich hier, der Staatsbegriff, der bei Hegel eine so hervorragende Rolle spielte, tritt zurück. Die moderne Staatsgewalt erscheint nur als „ein Ausschuß, der die gemeinschaftlichen Geschäfte der ganzen Bourgeoisklasse verwaltet".

In der kleinen Schrift „Zur Kritik der politischen Ökonomie" von 1859 formuliert Marx den Gegensatz der ökonomisch-sozialistischen Auffassung zum Idealismus mit den Worten: „Es ist nicht das Bewußtsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewußtsein bestimmt." Ihre systematische Ausgestaltung erfuhren die sozialistischen Lehren von Marx und Engels in dem großen Hauptwerk „Das Kapital", dessen erster Band 1867 erschien. Die materialistisch-dialektische Methode ist da in vollem Umfang zur Durchführung gelangt. Es ist verständlich, daß Marx nun diese in systematischer Weise für ökonomische Probleme fruchtbar gemachte Methode als etwas Eigenes wertet und den Unterschied seiner eigenen Betrachtungsweise von der Hegelschen betont. In einem Nachwort zur zweiten Auflage des „Kapitals" sagt er geradezu: „Meine dialektische Methode ist der Grundlage nach von der Hegelschen nicht nur verschieden, sondern ihr direktes Gegenteil. Für Hegel ist der Denkprozeß, den er sogar unter dem Namen Idee in ein selbständiges Subjekt verwandelt, der Demiurg des Wirklichen, das nur seine äußere Erscheinung bildet. Bei mir ist umgekehrt das Ideelle nichts anderes als das im Menschenkopf umgesetzte und übersetzte Materielle." Damit ist die idealistisch-metaphysische Färbung der Dialektik abgelehnt. Aber keineswegs will Marx hierdurch die Bedeutung Hegels und seiner Dialektik überhaupt leugnen. Er bekennt sich als Schüler Hegels und bemerkt ausdrücklich:

Digitized by Google

wenn Hegel auch mit der Dialektik in Mystifikation geraten sei, so habe er doch das Verdienst, die allgemeinen Bewegungsformen der Dialektik zuerst in umfassender und bewußter Weise dargestellt zu haben. Man müsse die Hegelsche Dialektik umstülpen, „um den rationellen Kern in der mystischen Hülle zu entdecken". Die rationelle Gestalt dieser Dialektik schließt „in dem positiven Verständnis des Bestehenden zugleich auch das Verständnis seiner Negation, seines notwendigen Untergangs" ein, faßt „jede gewordene Form als im Flusse der Bewegung, also auch nach ihrer vergänglichen Seite" auf, sie ist „ihrem Wesen nach kritisch und revolutionär".

Friedrich Engels hat sich mit den philosophischen Grundlagen der materialistischen Dialektik besonders in den Schriften „Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft" (1878) und „Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie" (1888) beschäftigt. Bezeichnenderweise bekämpft Engels den Positivismus Dührings gerade durch Hinweise auf Kant und Hegel. Der spekulative Idealismus wird natürlich abgelehnt. Das, was von der bisherigen Philosophie übrig bleiben muß, ist nach Engels „die Lehre vom Denken und seinen Gesetzen — die formelle Logik und die Dialektik". Dialektik aber ist keine bloße Gedankenkonstruktion, sie ist „die Wissenschaft von den allgemeinen Bewegungs- und Entwicklungsgesetzen der Natur, der Menschengesellschaft und des Denkens". Diese dialektische Betrachtungsweise will die Entwicklung und Bewegung, die Relativität zu ihrem Recht kommen lassen und jeden Absolutismus vermeiden. Engels erklärt geradezu, ein allumfassendes, ein für allemal abschließendes System der Erkenntnis von Natur und Geschichte stehe „im Widerspruch mit den Grundsätzen des dialektischen Denkens". Und so erblickt er auch in seiner Schrift über Feuerbach die wahre Bedeutung und den revolutionären Charakter der Hegelschen Philosophie darin, „daß sie der Endgültigkeit aller Ergebnisse des menschlichen Denkens und Handelns ein für allemal den Garaus machte". Auf die dialektische Methode legt Engels dabei den Ton, nicht auf das System Hegels, denn das System kann im konservativen Sinn ausgelegt werden, die Methode dagegen ist revolutionär. Aber auch die dialektische Methode muß von ihrer ideo-

Digitized by Google

logischen Verkehrung befreit werden, die Begriffsdialektik Hegels ist „nur der bewußte Reflex der dialektischen Bewegung der wirklichen Welt". Wenn Hegel von der Vernünftigkeit alles Wirklichen gesprochen hat, so löst sich dieser Satz „nach allen Regeln der Hegelschen Denkmethode auf in den anderen: alles, was besteht, ist wert, daß es zugrunde geht". Aus dieser Auffassung heraus ergibt sich die materialistische Geschichtsauffassung. Der große Grundgedanke Hegels ist der, daß „die Welt nicht als ein Komplex von fertigen Dingen zu fassen ist, sondern als ein Komplex von Prozessen". Aber die idealistischen Verbrämungen haben die konsequente Durchführung dieses Gedankens bei Hegel verhindert. Nicht darin liegt nach Engels die Inkonsequenz, „daß ideelle Triebkräfte anerkannt werden, sondern darin, daß von diesen nicht weiter zurückgegangen wird auf ihre bewegenden Ursachen". Feuerbach ist für Engels ein Mittelglied zwischen der Hegelschen und der marxistischen Auffassung.

Viel enger als Marx und Engels ist Ferdinand Lassalle (1825—1864), der später als diese beiden hervortrat, mit der Hegelschen Schule verbunden. Nicht nur gehörte er der Berliner Philosophischen Gesellschaft an und hielt in ihr 1859 seinen bedeutsamen Vortrag über die Hegelsche und Rosenkranzsche Logik, sondern er bekundete in seinen Werken deutlich ein positives inneres Verhältnis zur Hegelschen Philosophie. Es ist bezeichnend, daß Lassalle in seinem ersten großen philosophischen Werk „Die Philosophie Herakleitos' des Dunkeln von Ephesos" (2 Bde., 1858) dem antiken Philosophen eine eingehende Untersuchung widmete, in dem Hegel selbst einen Vorläufer der Dialektik erblickt hatte. Lassalle faßt Heraklits Fluß der Dinge als eine dialektisch-spekulative Bewegung auf, ihm ist Heraklits Logos „die logische Gedankenkategorie der Bewegung selbst", „die absolute Negativität", und so interpretiert er die ganze Heraklitische Philosophie im Sinne von Hegels Lehre.

Lassalles eigene philosophische Ansicht tritt deutlich hervor in seinem Vortrag „Die Hegelsche und Rosenkranzsche Logik und die Grundlage der Hegelschen Geschichtsphilosophie im Hegelschen System". Rosenkranz' Logik führt nach Lassalle durch scheinbar geringfügige Abänderungen an Hegels Logik zu einer prinzipiellen Auf-

Digitized by Google

hebung der ganzen logischen Wissenschaft. Gerade hieran läßt sich aber, so meint Lassalle, „die in sich selbst beruhende Notwendigkeit der wunderbaren Architektonik, zu der sich die logische Idee bei Hegel gegliedert hat", „die diamantne Unzerbrechlichkeit ihrer Form", „die absolute, untrennbare Identität ihrer Form und ihres Inhalts" von neuem herausstellen. Den Fortschritt, den die Hegelsche Dialektik Kant gegenüber bedeutet, hat Rosenkranz nach Lassalle nicht erkannt, er ist vielmehr in einen der Kantischen Philosophie analogen Standpunkt zurückgefallen. Kant habe gezeigt, daß die angeblichen Kategorien des Seins, wie sie die frühere Ontologie behandelte, nur Funktionen der reinen Vernunft seien, und daraus das negative Resultat abgeleitet, daß durch sie das wahrhafte Sein, das Ding an sich, nicht erkannt werden könne. Hegel habe nun den von Kant gelieferten Nachweis akzeptiert, „aber so, daß er die negative Schlußfolgerung Kants in ihr positives Resultat münden ließ". Er habe die Identität von Sein und Denken, Ontologie und Logik hergestellt, indem er die Formen und Gesetze des subjektiven Denkens als „die eigenen immanenten und konstitutiven Gesetze des objektiven Seins" aufweise. Aber diese Identität werde bei Hegel nicht nur behauptet, sondern als wahrhafte Identität vollbracht, ohne daß der ebenso wesentliche Unterschied von Sein und Denken verloren gehe, indem sich das Sein aus sich selbst zum Begriff forttreibe und der Begriff sich zum Sein mache. Die Identität ist nicht nur an sich seiende, sondern an und für sich seiende Identität, wenn 1. „das Sein an sich Denken ist und in dasselbe umschlägt", 2. „das Denken selbst wieder ebensosehr sich seinerseits in das Sein zurückwirft, dieses aus sich selbst erzeugt", und 3. sich wieder „aus dieser von ihm selbst gesetzten Identität mit sich selbst zusammenschließt, in seine eigene Freiheit zurückgeht". Diese drei Momente gehören zusammen, und nur die Dialektik erfaßt sie alle, wahrt die Unterschiede ebenso wie die Identität. Läßt man das dritte Moment fort, so bleibt man auf dem Standpunkt der Identitätsphilosophie, bei der der Unterschied von Denken und Sein übersehen ist, läßt man, wie das nach Lassalle Rosenkranz tut, auch noch das zweite Moment fort, so kommt man zu einem Standpunkt, auf dem Denken und

Digitized by Google

Sein sich nicht mehr als identisch erweisen, so sehr man auch diese Identität behaupten mag. Lassalle stellt sich demnach im Gegensatz zu Rosenkranz durchaus auf den Boden der Hegelschen Dialektik. Insbesondere sucht er die Bedeutung der dialektischen Betrachtungsweise an Hegels Lehre vom Begriff aufzuweisen, bei der sich der subjektive Begriff, das Objekt und die Idee als Momente ergeben. Rosenkranz hatte die Kategorien des Objekts teils ganz weggelassen (nämlich die Kategorien des Mechanismus und des Chemismus), teils anderswo eingeschoben (die Kategorie des Zwecks). Lassalle dagegen sucht die Richtigkeit der Hegelschen Anordnung zu erweisen. Indem er nun die Bedeutung der Kategorien des Mechanismus und des Chemismus aufzeigt, gibt er eine interessante Anwendung dieser Kategorien auf das Gebiet der Geschichte, ja man kann sagen, er sucht so von der Logik aus die Grundlegung einer Art materialistischen Geschichtsauffassung zu gewinnen. Lassalle betont im Anschluß an Hegel, daß in die Logik alles gehöre, was nicht bloß in der Natur oder im Geiste, sondern in beiden vorkomme, die logische Kategorie sei eben der Begriff, der sich gleichmäßig durch Natur wie Geist kontinuiere. So sei es auch mit den Kategorien des Mechanismus, des Chemismus und des Zwecks. Im Prozeß des Mechanismus sei die Bewegung die bloß äußerliche Beziehung der gleichgültigen Objekte, im Prozeß des Chemismus werde die Bewegung zur immanenten, an sich seienden Natur des Objektiven, in der Zwecktätigkeit sei sie die frei der Objektivität gegenübertretende Natur des Begriffs. Nun können aber nach Lassalle auch die geistigen Vorstellungen, überhaupt jeder bestimmte Gedankeninhalt, in solche Beziehungen zueinander gebracht werden, wie sie die Begriffe des Mechanismus und des Chemismus enthalten. So ist das Gedächtnis die Funktion des Mechanischen im Geist. Ebenso kommt der Mechanismus im Gebiet des objektiven Geistes z. B. im Staat vor: „Eine Bürokratie ist ein solches, durch Druck und Stoß nach oben und unten wirkendes rein mechanisches Element." Auch in der Geschichte wirkt der Begriff als Mechanismus. Als Beispiele führt Lassalle an: wenn die Zusammenschlagung der Grundbesitzungen Staaten zugrunde gerichtet hat, ebenso wenn nach dem Sturz der feudalen Gesellschaft in

Digitized by Google

Frankreich durch Zerschlagung der Grundstücke der moderne Besitzstand erzeugt und in ihm dem staatsbürgerlichen Begriff der französischen Revolution eine adäquate Realität geschaffen wurde, oder wenn der Prozeß der Industrie dahin treibt, daß die Kapitalien durch ihre eigene Bewegung sich zentralisieren und zusammenhäufen und der Mittelstand zum Proletariat herabsinkt, so ist das „eine mechanische Wirkung und Bewegung des Begriffs, aus welcher sich gleichfalls möglicherweise eine Auflösung und Umformung der jetzt bestehenden Gesellschaftsform erzeugen kann". Wie der Begriff des Mechanismus, so hat auch der des Chemismus seine Bedeutung für das Gebiet des Geistes: z. B. sind Liebe und Freundschaft dynamische Verhältnisse im Geist. In der Geschichte zeigt sich das Wirken des Begriffs ebenfalls als Chemismus, ja der logische Chemismus macht nach Lassalle hauptsächlich die „Seele der Geschichte" aus und erzeugt ihre Bewegung. Der Begriff des logischen Chemismus besteht darin, daß das Objekt „der Widerspruch zwischen seiner Totalität und der Bestimmtheit seiner Existenz" oder in sich selbst gespannt ist, und daß es das Streben enthält, „durch seine eigene Tätigkeit diesen Widerspruch, diese Spannung aufzuheben und sein Dasein seinem Begriff gleichzumachen". So liegt z. B. im Streben einer Nation nach Weltherrschaft an sich eine kosmopolitische Idee, die Aufhebung des Unterschieds der Nationalitäten. Für die nach Weltherrschaft strebende Nation selbst aber ist zunächst nur das einseitige Streben vorhanden, ihr eigenes nationales Prinzip zur exklusiven Geltung zu bringen und ihm die anderen zu unterwerfen. Aber diese Spannung gegen die anderen Nationen wird gerade durch ihre eigene Bewegung ausgeglichen, denn indem die Nation sich die anderen unterwirft, wird in der hergestellten Einheit der Unterschied der Nationalitäten überhaupt aufgehoben, das neutrale Produkt des Kosmopolitismus ergibt sich, wie das in der Geschichte am Übergang der römischen Weltherrschaft in den Kosmopolitismus der Stoa und des Christentums deutlich ist. Noch ein anderes Beispiel für den logischen Chemismus in der Geschichte führt Lassalle an. Die Monarchie stellt ihrem an sich seienden Begriff nach die Totalität und Einheit des sittlichen Staatswillens dar gegenüber den in

Digitized by Google

besondere Interessen und Privilegien vertieften Klassen und Ständen. Aber nach der Bestimmtheit in der Existenz ist diese Einheit des Staatswillens in der Monarchie als zufällige, empirische Individualität vorhanden, ist sie selbst wieder ein Privileg. Da besteht also ein Widerspruch zwischen der Totalität des inneren Begriffs und der Bestimmtheit, in der er da ist. Der innere Begriff kann als Trieb wirken, indem das Königtum — wie in Frankreich seit Ludwig XI. und in Preußen seit dem Großen Kurfürsten — gegen die Privilegien der feudalen Gesellschaft gespannt ist, damit aber auch gegen seine eigene Existenz, die das höchste Privileg ist. Indem das Königtum nun das Privileg unterdrückt, kann es — wie in Frankreich bei der Revolution — seine eigene Existenz untergraben und in die ihrem Begriff adäquate Existenzform der Einheit und Totalität des sittlichen Staatswillens, nämlich in die Republik, übergehen. Die dritte Kategorie in der Sphäre des Objekts, die der Zwecktätigkeit, fällt nach Lassalle in der Geschichte weniger ins Gewicht im Verhältnis zu den anderen Faktoren. Als Beispiel für das Wirken der Kategorie des Zwecks wird die französische Revolution angeführt. Bei dem Umsturz handelt es sich von seiten der bewußt danach strebenden Klassen um Individuen und um eine Zwecktätigkeit. Sofern endliche Zwecke wie Vorteil, Reichtum, Macht usw. erstrebt werden, ist die Zwecktätigkeit eine endliche oder äußerliche. Aber diejenigen, die die allgemeine Bewegung als Mittel für sich gebrauchen wollen, sind selbst nur ein Mittel für den unendlichen Zweck der Idee. Diejenigen, die sich bewußt sind, Mittel für die Idee zu sein, befinden sich in der Tätigkeit der Idee des Guten. Lassalle sucht bedeutsamerweise für die Geschichtsauffassung eine Grundlage in der Logik, und er findet diese in der Lehre vom Objekt mit den Kategorien Mechanismus, Chemismus und Teleologie. Denn die Wurzel der Geschichtsauffassung, so sagt er, liegt nirgend anders als eben darin, daß „sich der Begriff durch seine eigene Bewegung zur objektiven Unmittelbarkeit macht und in dieser sich in sich zurücknimmt". Nur dann ist die Geschichte nicht ein Produkt des Zufalls, sondern die objektive Selbstbewegung des Begriffs. Wohl ist die Geschichte das Reich der Idee, aber „die Idee hat zu ihrer Selbstvollbringung selbst kein

Digitized by Google

anderes Mittel als die Tätigkeit des Begriffs in seiner Bewegung". „Soll also die begreifende Erkenntnis der Geschichte eine Wahrheit sein, soll sie keine allgemeine Phrase bleiben: so kommt alles darauf an, konkret einzusehen, wie die Idee, die nichts ist als der ausgeführte Begriff, sich als objektiv-begriffliche Bewegung in der Geschichte vollbringt, somit als Mechanismus, Chemismus und Zwecktätigkeit." Lassalle schafft sich so einen logischen Unterbau für die Geschichte, der es erlaubt, die logischen Kategorien des Objekts, wie sie für die Natur gelten, auch auf die Geschichte anzuwenden, und ermöglicht damit eine interessante Verbindung zwischen der dialektisch-materialistischen und der dialektisch-idealistischen Geschichtsauffassung. Auch in seinen späteren Werken tritt Lassalle als Hegelianer auf, so in dem zweibändigen Werk „Das System der erworbenen Rechte" (1861), das den bezeichnenden Untertitel führt: „Eine Versöhnung des positiven Rechts und der Rechtsphilosophie".

Die philosophische Bewegung der vierziger Jahre hat zweifellos mit ihrer kritisch-radikalen Tendenz nicht mehr an den Lehren von Hegel festgehalten. Feuerbach, Ruge, die Brüder Bauer, Karl Marx haben eine Richtung eingeschlagen, die eine völlige Abwendung von der Metaphysik des Idealismus bedeutet. Aber es ist doch bemerkenswert, daß auch bei den empiristischen, bei den praktisch-politischen und sozialen Tendenzen dieser Zeit noch ein gewisser Anschluß an Hegels Philosophie möglich ist, daß man den Einfluß der dialektischen Betrachtungsweise auch da noch spürt, wo eine polemische Einstellung gegen die ganze bisherige Philosophie vorherrscht. Eine andere Gruppe als die Radikalen bilden die Männer, die mit kritischer Einstellung von der Hegelschen Philosophie aus empirisch fruchtbare Arbeit in einzelnen Wissenschaften zu leisten suchen, wie Schwegler, Vischer, J. E. Erdmann, Zeller u. a. Die metaphysische Richtung wird in dieser Zeit gerade von Gegnern der Hegelschen Schule vertreten, die aber doch auch den Einfluß Hegelscher Denkweise erfahren haben, von Anhängern eines spekulativen Theismus, wie I. H. Fichte, Chr. Herm. Weiße, H. Mor. Chalybäus, Herm. Ulrici u. a. 1841 hat Ulrici eine scharfsinnige Kritik Hegels in seinem Werk

Digitized by Google

„Über Prinzip und Methode der Hegelschen Philosophie" geliefert, wo er das ganze Hegelsche System durchmustert. Auch er erkennt aber die Bedeutung Hegels an. Ja ihm ist das Grundprinzip der Hegelschen Philosophie „die Entwicklung des Denkens aus sich selbst als aus seiner immanenten Notwendigkeit" der allein wahre Begriff der Philosophie überhaupt, nur die Durchführung in der Form und Methode erscheint ihm als das Mangelhafte. Die Hegelsche Philosophie bildet nach Ulrici den „notwendigen Durchgangspunkt" auf dem Weg zur absoluten Methode. Von anderer Seite, vom Standpunkt einer Aristotelischen Metaphysik, hat Adolf Trendelenburg (1802—1872) in seinen „Logischen Untersuchungen" (1840) die dialektische Methode Hegels verworfen.

Wenn die Hegelsche Schule auch einen Auflösungsprozeß durchmachte, so blieben doch Nachwirkungen der Hegelschen Philosophie in verschiedenster Form bestehen. Und gerade daß diese Philosophie nach ganz verschiedenen Seiten hin ihre Wirkung ausüben konnte, bekundet die Fruchtbarkeit ihrer Grundgedanken. Es ist auch bemerkenswert, daß bei allem Streit der Meinungen ein gewisser Stamm von Hegelianern bestehen blieb. So schlossen sich 1843, besonders auf Anregung Michelets, Schüler und Freunde Hegels, „ohne sich die Verschiedenheit ihrer Richtung verbergen zu wollen, jedoch in dem Bewußtsein der ihnen gemeinschaftlichen Grundlage der von Hegel ausgegangenen Philosophie" zu einem Verein zusammen, der Philosophischen Gesellschaft zu Berlin, die unter mannigfachen Schicksalen den Wandel der Zeit bis auf die Gegenwart überdauert hat.

5. FORTWIRKUNG HEGELS VON DER MITTE DES 19. JAHRHUNDERTS BIS ZUR GEGENWART

Als gegen Mitte des 19. Jahrhunderts die empirischen Naturwissenschaften stärker hervortraten und der Materialismus als philosophische Lehre verkündet wurde, war die spekulative Philosophie natürlich ganz in den Hintergrund gedrängt. Aber auch wenn man nun über Hegels Konstruktionen und vor allem über seine Naturphilosophie spottete, war doch die Hegelsche Philosophie in ihren Nachwirkungen nicht einfach vernichtet. Selbst zu dem Materialismus bestehen gewisse Verbindungs-

Digitized by Google

linien, indem Jakob Moleschott, einer der Hauptkämpfer im Materialismusstreit, durch Feuerbach beeinflußt war und der Hegelschen Linken nicht fernstand. Aber es gab auch immer noch Hegelianer, selbst wenn keiner mehr an Hegels Lehre dogmatisch festhielt, ja zu den früheren kamen neue hinzu, wie z. B. Kuno Fischer, der 1852 sein „System der Logik und Metaphysik" und von 1854 an seine große „Geschichte der neueren Philosophie" veröffentlichte, oder wie Ferdinand Lassalle.

Gegenströmungen gegen die Hegelsche Philosophie machten sich allerdings, auch abgesehen von dem naturwissenschaftlichen Materialismus, immer mehr geltend. Philosophen wie Hermann Lotze und Gustav Theodor Fechner traten hervor, die mit naturwissenschaftlicher Einstellung eine Metaphysik verbanden, aber sie hatten keinen großen Einfluß. Dagegen gewann die Herbartsche und die Schopenhauersche Lehre Anhänger. Die Gegnerschaft gegen die Hegelsche Philosophie artete zum Teil in eine häßliche, spöttische Polemik aus, die dem Wesen der idealistischen Philosophie kein Verständnis mehr entgegenbrachte. Eine tendenziös polemische Darstellung der Hegelschen Philosophie vom Standpunkt des Liberalismus aus gibt auch Rudolf Haym in seinen Vorlesungen „Hegel und seine Zeit" (1857).

Daß die Hegelsche Schule trotzdem den Kampf noch nicht aufgab, zeigt die neue Zeitschrift „Der Gedanke", die vom Oktober 1860 ab von der Berliner Philosophischen Gesellschaft herausgegeben wurde. 1860 hatten die Herbartianer die „Zeitschrift für exakte Philosophie" begründet, die den Herbartschen philosophischen Realismus vertrat. Das Programm der Hegelschen Zeitschrift wirft den Herbartianern vor, daß sie die Geschichte der Philosophie rückgängig machen zu können glauben und „Kant, Fichte, Schelling und Hegel als grenzenlose Verirrungen und verderbliche Vernünfteleien brandmarken", „um Platz für ihren Helden zu gewinnen". Während den Herbartianern Philosophie nur Bearbeitung der Begriffe ist, wollen die Hegelianer die Gegensätze „durch die Kraft des Gedankens" in der Dialektik überwinden. Auch Schopenhauers „phantastischer Quietismus" wird abgelehnt. Freundlicher steht „Der Gedanke" den sogenannten Pseudohegelianern gegenüber, die die

Digitized by Google

Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik herausgeben, d. h. den Vertretern des spekulativen Theismus, ja es heißt, man könne mit diesen Männern „ein gutes Stück Wegs Hand in Hand gehen", trennend wirke nur hauptsächlich der „Rückfall in die Jacobische Glaubensphilosophie", der sich bei ihnen finde. Stolz wird darauf hingewiesen, daß die Hegelsche Philosophie, „von Deutschland nicht zu reden, zahlreiche Anhänger in Skandinavien, in Rußland, Polen, Serbien, in Italien und Frankreich bis über den Atlantischen Ozean hinüber" besitze. Die Fortschritte auf den einzelnen Gebieten der Philosophie, die durch die Hegelsche Schule erzielt sind, und die Aufgaben, die sich ergeben, werden hervorgehoben. Für die Logik, in der „der ewige Gedanke in seiner reinsten, eigensten Form auftritt", werden die Bearbeitungen von Erdmann, Kuno Fischer und Rosenkranz erwähnt, Trendelenburgs logische Untersuchungen werden wegen ihrer Verkennung der Hegelschen Dialektik bekämpft. In der Naturphilosophie wird zugegeben, daß die Festigkeit der Vorurteile und die mechanistische Anschauungsweise der Natur den Hegelschen Ideen nur sehr geringen Eingang bei den Fachmännern verschafft habe. Aber es sei doch schon manche Einwirkung gelungen, und selbst mit den Vertretern des Materialismus, z. B. Moleschott, gäbe es manche Berührungspunkte. In der Psychologie werden die älteren Bearbeitungen von Erdmann, Michelet und Rosenkranz nur genannt, dagegen wird auch hier auf materialistisch und atomistisch gefärbte Theorien hingewiesen, die das Denken als eine Tätigkeit des Gehirns begreifen, obgleich ihnen gegenüber betont wird, daß man an dem Unterschied von Materie und Denken festhalten müsse. Die Philosophie des Rechts und der Geschichte wird als einer „der interessantesten Zweige der Philosophie in unseren Zeiten" bezeichnet, da das wahre Recht und der wahre Staat eben jetzt aus der Idee abgeleitet werden sollen und alle Kräfte der Wissenschaft und des Lebens auf dieses Ziel hindrängen. In der Ästhetik und in der Geschichte der Philosophie hat, so heißt es, die Hegelsche Schule „den unfehlbaren Sieg bereits errungen, so daß wir hier eigentlich auf keine gegnerischen Ansichten stoßen". In der Religionsphilosophie dagegen fehle noch die allgemeine Anerkennung. Die

Digitized by Google

genialsten Bearbeiter dieser Wissenschaft befänden sich auf der linken Seite des Hegelschen Standpunkts, aber es bestünden innerhalb der Schule selbst die größten Divergenzen.

Wenn es auch dieser Zeitschrift, die bis 1884 bestand, nicht gelang, der Hegelschen Philosophie eine neue Machtstellung zu verschaffen, so zeugt sie doch von dem Weiterleben Hegelscher Gedanken. Von Hegel aus läßt sich eine Entwicklungslinie, die nie ganz abgebrochen ist, bis auf die Gegenwart ziehen. Nicht nur haben die verschiedensten Einzelwissenschaften eine befruchtende Einwirkung durch Hegels Philosophie erfahren, nicht nur lassen sich auf philosophischem Gebiet auch bei den Gegnern Einflüsse Hegelscher Lehren feststellen, sondern es hat immer noch eigentliche Hegelianer gegeben, auch nachdem die Hegelsche Schule ihre Vorrangstellung eingebüßt hatte. Zu Hegels 100jährigem Geburtstag 1870 schrieb Michelet ein Werk „Hegel, der unwiderlegte Weltphilosoph", Karl Rosenkranz ein anderes Werk „Hegel als deutscher Nationalphilosoph" und Karl Köstlin „Hegel in philosophischer, politischer und nationaler Beziehung". Neben und nach Michelet wirkte in Berlin der Hegelianer Adolf Lasson (1832—1917), dessen „System der Rechtsphilosophie" 1882 erschien. Außer Lasson hat der Jurist Joseph Kohler eine Weiterbildung der Hegelschen Rechtsphilosophie versucht. Adolf Lassons Sohn aber, Georg Lasson, steht in der Gegenwart als Kenner und Interpret Hegels. Bedeutsam ist nicht nur dieses direkte Fortleben der Hegelschen Philosophie, sondern vor allem auch, daß prinzipiell anders eingestellte philosophische Richtungen durch ihre immanente Weiterentwicklung wieder zu Hegelschen Gedanken geführt wurden. Der Neukantianismus, der auf Kant zurückgehen wollte, wurde von den Kantischen Problemen aus ganz von selbst auf die Probleme der nachkantischen Philosophie hingewiesen. Gerade bei dem Streben nach Systematik, wie es z. B. bei Hermann Cohen und Paul Natorp sich geltend machte, mußte die transzendental-logische Auffassung eine starke Annäherung an die Hegelsche Dialektik durchmachen. Und als die Philosophie im 20. Jahrhundert wieder breiteren Boden gewann, als nicht mehr bloß erkenntnistheoretische Fragen im Vordergrund standen, sondern

Digitized by Google

Fragen der Metaphysik und der Geistesphilosophie Beantwortung heischten, da konnte von verschiedenen Seiten her ein Wiederaufleben Hegelscher Philosophie einsetzen, da konnte die Bewegung eines Neuhegelianismus, einer Hegel-Renaissance entstehen. Wilhelm Windelband konnte 1910 eine Rede über die „Erneuerung des Hegelianismus" halten. Im selben Jahr erschien die Schrift von Julius Ebbinghaus „Relativer und absoluter Idealismus", die die Notwendigkeit des Fortgangs von Kant zu Hegel zu erweisen suchte. 1911 schrieb Emil Hammacher über die „Bedeutung der Philosophie Hegels". Seitdem ist der Geist Hegelscher Philosophie in verschiedener Weise, offen oder verborgen, wieder lebendig gemacht worden, sei es, daß man, wie z. B. Theodor Litt, der Dialektik eine moderne Form schafft, sei es, daß man sonst wie in der Diltheyschule oder in der südwestdeutschen Philosophenschule irgendwie zu Problemstellungen gelangt, bei denen man notwendig an Hegel anknüpfen muß.

Aber nicht nur in Deutschland hat die Hegelsche Philosophie bis auf die Gegenwart hin vielseitige Wirkungen ausgeübt, sondern auch im Ausland hat sie sich in reichem Maße entfaltet. In manchen Ländern ist dieser Einfluß schon früh hervorgetreten. Hegel selbst hatte ja persönliche Beziehungen zum Ausland. In Heidelberg erhielt Hegel 1817 den Besuch des französischen Philosophen Victor Cousin (1792—1867), der die Bedeutung des deutschen Philosophen ahnte, wenn er auch seine Lehren nicht verstand. Bis zu Hegels Tod standen die beiden im Briefwechsel, auch Schüler Hegels kamen nach Paris zu Cousin. Aber obgleich Cousin in Frankreich als erster auf Hegel hingewiesen hatte, war er selbst doch mehr von Schelling als von Hegel beeinflußt. In den vierziger Jahren wurde Hegel und seine Schule in Frankreich bekannter. Arnold Ruge und Marx weilten in Paris und teilten die Anschauungen der Hegelschen Linken mit. Durch Marx wurde z. B. Proudhon beeinflußt. Für das Interesse, das man an der Hegelschen Philosophie nahm, ist es bezeichnend, daß sie den Gegenstand besonderer philosophiegeschichtlicher Darstellungen bildete; so veröffentlichte A. Ott 1844 ein Werk „Hegel et la philosophie allemande"

Digitized by Google

und in demselben Jahr Louis Prevost die Schrift „Hegel, exposition de sa doctrine".

In Frankreich wirkte eine Zeitlang auch der Italiener Augusto Vera (1813—1885), der 1855 eine „Introduction à la philosophie de Hegel" und 1859 eine zweibändige französische Übersetzung der Hegelschen Logik nach der Enzyklopädie, ergänzt durch Stellen aus der großen Logik, mit Einleitung und Kommentar erscheinen ließ. Später war dieser eifrige Hegelianer als Professor in Mailand und dann in Neapel tätig. Neapel wurde das Zentrum der italienischen Hegelschule. 1863—66 veröffentlichte Vera noch eine französische Übersetzung von Hegels Naturphilosophie mit Einleitung und Kommentar „Philosophie de la nature de Hegel". Außer Vera ist noch eine ganze Reihe von italienischen Hegelianern bis auf die Gegenwart hin zu nennen, so Bertrando Spaventa (1817—1883), Rafaele Mariano (1840—1904), Pasquale d'Ercole (1831—1917) u. a. Nicht nur Philosophen, auch Vertreter der Einzelwissenschaften, wie Juristen, Mediziner, Historiker suchten die Hegelsche Lehre für ihre Wissensgebiete fruchtbar zu machen. Eine freie Wiederbelebung und modernisierende Umgestaltung Hegelscher Gedanken hat dann in moderner Zeit Benedetto Croce (geb. 1866) in seiner eigenen idealistischen Geistes- und Kulturphilosophie versucht. Damit wird er zum Vorkämpfer der Bewegung eines Neuhegelianismus. Er sucht das Tote und das Lebendige in der Hegelschen Philosophie zu scheiden. Für das, was das Lebendige in Hegels Philosophie ausmacht, hält er die Auffassung des philosophischen Begriffs als einer konkreten Allgemeinheit, weiter die Dialektik der Gegensätze und die Theorie der Abstufungen. Aber er findet in der Hegelschen Philosophie noch einen Dualismus von Natur und Geist, der durch die dialektische Methode nicht überwunden werden könne, er sieht weiter einen Grundfehler Hegels darin, daß in dessen Dialektik die Theorie der Gegensätze und ihrer Synthese, d. h. die eigentliche Dialektik, ein und dasselbe sei wie die Theorie der Unterschiede und der Abstufungen. Für Croce ist die Wirklichkeit wohl aus Gegensätzen zusammengewoben, aber sie fällt nicht auseinander in diesen Gegensätzen, sie erschafft sich vielmehr ewig in und aus den Gegensätzen, sie entfaltet sich in den

Digitized by Google

Stufen des Geistes. Auf diese Verknüpfung der Abstufungen der Wirklichkeit aber läßt sich die triadische, dialektische Form nicht anwenden. So verkündet Croce einen neuen metaphysischen Idealismus.

In England fand der Hegelianismus nicht so frühzeitig Eingang, dort war der Empirismus eine zu starke traditionelle Macht. Wohl trat auch gelegentlich eine idealistische Gegenströmung hervor, aber erst in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts wurde das Streben nach einer systematischen erkenntnistheoretischen Begründung des Idealismus im Gegensatz zum Empirismus stärker, und in dieser erkenntnistheoretischen Richtung zeigte sich gerade die Einwirkung Hegels. 1865 veröffentlichte J. H. Stirling sein Werk „The secret of Hegel". Thomas Hill Green (1836—1882) wandte sich dann kritisch gegen den Empirismus und versuchte ein idealistisches System aufzustellen, in dem sich Einwirkungen von Kant und Hegel erkennen lassen, wenn auch dieser englische Idealismus in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wesentlich andere Züge trägt als der deutsche Idealismus in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Wenn Green ein allgemeines, unendliches, zeitloses Bewußtsein im Gegensatz zum endlichen Bewußtsein annimmt, so hat dieses unendliche Bewußtsein doch einen anderen Charakter als Hegels absolute Vernunft, und die Beziehung zum endlichen Bewußtsein ist nicht in der Weise einer dialektischen Entwicklung bestimmt. Bemerkenswert ist aber, wie in der idealistischen englischen Philosophie etwa seit den achtziger Jahren die Beschäftigung mit Hegel zunimmt. Werke Hegels werden übersetzt und erklärt, kritische Untersuchungen über seine Philosophie werden angestellt. Männer wie William Wallace (1843—1897), Andrew Seth (Pringle-Pattison, geb. 1856), Edward Caird (1835—1908), John Caird (1820—1898), Bernard Bosanquet (1848 bis 1923), Ellis Mc. Taggart (1866—1925), J. B. Baillie u. a. haben so für die Verbreitung Hegelscher Gedanken bis auf die Gegenwart hin gewirkt.

In den nordischen Ländern hat die Hegelsche Philosophie verhältnismäßig früh Eingang gefunden, ohne jedoch eine Vorrangstellung zu erringen. In Schweden weist schon Benjamin Höijer (1767—1812) mit seiner ideali-

Digitized by Google

stischen Philosophie Beziehungen zu Fichte, Schelling und Hegel auf. Aber als dann Christopher Jacob Boström mit seinem eigenen System auftrat und starken Anhang fand, konnte der Hegelianismus dem Boströmianismus gegenüber nicht standhalten. Wohl übte der Hegelianer J. J. Borelius (1823—1908) Kritik an Boströms Philosophie, aber er entfernte sich doch selbst mehr und mehr von den Lehren der Hegelschen Schule, die er in seinen ersten Schriften verfochten hatte. An der norwegischen Universität Kristiania herrschte der Hegelianismus mehrere Jahrzehnte hindurch, und zwar spielten da gerade metaphysische und religionsphilosophische Probleme die Hauptrolle. Der bedeutendste Vorkämpfer des Hegelianismus war Markus Jacob Monrad (1816—1897), der auch der Berliner Philosophischen Gesellschaft angehörte und in ihr 1859 einen Vortrag „Über die gegenwärtige Stellung und Aufgabe der Hegelschen Philosophie" hielt, in dem er die sich bekämpfenden Richtungen der Hegelschen Schule mahnte, bei allem Kampf nicht das Bewußtsein ihrer wahren höheren Einheit zu verlieren. In Dänemark hat schon der Dichter, Kritiker und Philosoph Johann Ludwig Heiberg (1791—1860), der bei seinem Berliner Aufenthalt 1824 in persönliche Beziehungen zu Hegel trat, für die Hegelsche Philosophie gewirkt. Er schickte seine Abhandlung „Om de menneskelige Frihed" (1824) mit einem Begleitbrief an Hegel und bekannte sich als aufrichtiger Verehrer des deutschen Philosophen. Heiberg hat dann besonders die Ästhetik weiterzubilden gesucht. Auch sonst sind Hegelianer in Dänemark zu nennen. Und der geniale Vorkämpfer des Individualismus, Sören Kierkegaard (1813—1855), bekundet den Einfluß der dialektischen Methode Hegels, so sehr er auch diese Methode eigenwillig zu einem Instrument seiner Lebensphilosophie umformt.

Von anderen Ländern, in denen Hegels Lehre Fuß gefaßt hat, ist Holland zu nennen. Der Niederländer Peter Gabriel van Ghert (1782—1852), der später durch seine amtliche Tätigkeit im Kultusministerium rege für die Organisation des holländischen Unterrichtswesens wirkte, hatte Hegel als Privatdozenten in Jena gehört, wollte ihn 1809 nach Holland ziehen und wurde von Hegel 1822 und 1827 in Brüssel besucht. Bedeutsamer aber war, daß

Digitized by Google

am Ende des 19. und im Anfang des 20. Jahrhunderts G. J. P. J. Bolland (1854—1922) eine Wiederbelebung und Weiterbildung Hegelscher Philosophie versuchte, indem er Hegelsche Werke herausgab und erläuterte, Hegelsche Lehren interpretierte und umgestaltete. Die Bollandsche Schule hat den Hegelianismus in Holland verbreitet. In der Logik, Erkenntnistheorie, Religionsphilosophie und der Rechtsphilosophie sind Untersuchungen im Sinne des Hegelianismus angestellt worden.

Man kann unmöglich allen Verzweigungen nachgehen, die sich an den Stamm der Hegelschen Philosophie angesetzt haben. Nur wenige philosophische Systeme haben eine so reiche, mannigfaltige Wirkung aufzuweisen. Auch ist die Bedeutung Hegels keineswegs eine bloß historische, man kann vielmehr sagen, daß wir erst im Anfang eines vollen Verständnisses seiner Philosophie stehen. Ihr systematischer Gehalt ist noch nicht ausgeschöpft, er wird vielmehr in der Gegenwart erst allmählich ausgewertet und fruchtbar gemacht. Nicht um einen Rückschritt zu Hegel hin handelt es sich dabei, sondern die immanente Entwicklung moderner philosophischer Probleme führt dazu, daß Hegelsche Gedanken aufgegriffen und in neue Form gegossen werden müssen.

Digitized by Google

BIBLIOGRAPHISCHER WEGWEISER

TEXTAUSGABEN

1. G. W. Fr. Hegels Werke. Vollst. Ausg. durch einen Verein von Freunden des Verewigten. 19 Bände, Berlin, 1832—1887.

2. —, Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe in 20 Bänden, zwei Ergänzungsbänden u. einem Registerband. Stuttgart, 1927—29 (Faksimile von 1).

3. —, Sämtliche Werke, hrsgg. von G. Lasson, Leipzig, 1905 ff. (24 Bände geplant, noch nicht vollständig erschienen).

4. —, Theologische Jugendschriften, hrsgg. von H. Nohl, Tübingen, 1907.

5. —, Erstes System, hrsgg. von H. Ehrenberg u. H. Link, Heidelberg, 1915.

6. Thaulow, G., Hegels Ansichten über Erziehung und Unterricht. 3 Teile, Kiel, 1853—54.

LITERATURAUSWAHL

7. Croce, B., Lebendiges und Totes in Hegels Philosophie, mit einer Hegel-Bibliographie (deutsch von K. Büchler), Heidelberg, 1909.

8. Dilthey, W., Die Jugendgeschichte Hegels (zuerst 1905, jetzt in Diltheys Gesammelten Schriften, Bd. 4, Leipzig u. Berlin, 1921).

9. Falkenheim, H., Hegel. In: Große Denker, hrsgg. von E. v. Aster, Bd. 2, Leipzig, 1911, 2. Aufl. 1923.

10. Fischer, K., Hegels Leben, Werke und Lehre. 2 Bde., 2. Aufl., Heidelberg, 1911.

11. Glockner, H., Hegel. Erster Band, Stuttgart 1929 (und Hegels Sämtl. Werke, hrsgg. von H. Glockner, Bd. 21).

12. Haering, Th., Hegel, sein Wollen und sein Werk. Erster Band, Leipzig, 1929.

13. Hartmann, N., Die Philosophie des deutschen Idealismus, 2. Teil: Hegel. Berlin u. Leipzig, 1929.

14. Haym, R., Hegel und seine Zeit. Berlin, 1857, 2. Aufl., hrsgg. von H. Rosenberg, Leipzig, 1927.

15. Heimann, B., System und Methode in Hegels Philosophie, Leipzig, 1927.

16. Kroner, R., Von Kant bis Hegel. 2 Bde., Tübingen, 1921—24.

17. Roques, P., Hegel, sa vie et ses oeuvres. Paris, 1912.

18. Rosenkranz, K., G. W. F. Hegels Leben, Berlin, 1844.

19. Rosenzweig, Fr., Hegel und der Staat. 2 Bde., München u. Berlin, 1920.

Für die Hauptwerke der Hegelschen Schule wird auf den Text verwiesen.

Digitized by Google

ANMERKUNGEN

1. H. G. Hotho, Vorstudien für Leben und Kunst (Stuttg. u. Tüb., 1835), S. 383 f.
2. **18**, S. 445.
3. **1**, 19, 1, S. 8.
4. **1**, 19, 1, S. 11.
5. **1**, 19, 1, S. 10 ff.
6. **1**, 19, 1, S. 15.
7. **18**, S. 470 ff.
8. **8**, S. 68.
9. **1**, 19, 1, S. 27.
10. **3**, 7 (2. Aufl.), S. 388.
11. **18**, S. 177.
12. **19**, I, S. 247 f.
13. **18**, S. 214 f.
14. **1**, 16, S. 131 ff.
15. **1**, 17, S. 333 ff.
16. **1**, 16, S. 219 ff.; **3**, 7 (2. Aufl.), S. 155 ff.
17. M. Lenz, Gesch. d. Kgl. Friedr.-Wilhelms-Universität zu Berlin, II, 1 (Halle, 1910), S. 203.
18. **18**, S. 426 f.
19. **4**, S. 27.
20. **4**, S. 4.
21. **4**, S. 18 f.
22. **4**, S. 8.
23. **4**, S. 5.
24. **4**, S. 19 f.
25. **4**, S. 26.
26. **4**, S. 19.
27. **4**, S. 7 f.
28. **4**, S. 49.
29. **4**, S. 41.
30. **4**, S. 27.
31. **4**, S. 39.
32. **4**, S. 49.
33. **4**, S. 56.
34. **4**, S. 71.
35. **4**, S. 66.
36. **4**, S. 361.
37. **4**, S. 67 u. 64.
38. **4**, S. 71.
39. **4**, S. 56 f.
40. **4**, S. 75.
42. **4**, S. 78 ff.
42. **4**, S. 114 f.
43. **4**, S. 83 ff.
44. **4**, S. 81.
45. **4**, S. 89.
46. **4**, S. 112, 114, 99.
47. **4**, S. 98 u. 89.
48. **4**, S. 90, 119, 125 f.
49. **4**, S. 153.
50. **4**, S. 155 ff.
51. **4**, S. 175.
52. **4**, S. 180 ff.
53. **4**, S. 191.
54. **4**, S. 196.
55. **4**, S. 205 ff.
56. **4**, S. 210 ff.
57. **4**, S. 214 ff.
58. **4**, S. 233 ff.
59. **4**, S. 139 ff.
60. **4**, S. 243 ff., 368 ff.
61. **4**, S. 374 ff.
62. **4**, S. 377 f.
63. **4**, S. 379.
64. **4**, S. 382 ff.
65. **4**, S. 261 ff., 385 ff.
66. **4**, S. 269 ff.
67. **4**, S. 276 ff., 391 ff.
68. **4**, S. 283 ff.
69. **4**, S. 293 ff.
70. **4**, S. 302 ff., 400.
71. **4**, S. 332 ff.
72. **3**, 7, (2. Aufl.), S. 150 ff.
73. **3**, 7 (2. Aufl.), S. 138 ff.
74. **3**, 7 (2. A.), S. 5 f.
75. **3**, 7 (2. A.), S. 7 ff., 14 f.
76. **3**, 7 (2. A.), S. 59 ff.
77. **3**, 7 (2. A.), S. 89.
78. **3**, 7 (2. A.), S. 73 ff.
79. **3**, 7 (2. A.), S. 83.
80. **3**, 7 (2. A.), S. 92.
81. **3**, 7 (2. A.), S. 93 ff.

Digitized by Google

82. **3**, 7 (2. A.), S. 100 f.
83. **3**, 7 (2. A.), S. 112 f.
84. **3**, 7 (2. A.), S. 133 ff.
85. **4**, S. 343 ff.
86. **1**, 1, S. 168 ff., 172ff., 201.
87. **1**, 1, S. 182 f., 188, 280.
88. **1**, 1, S. 195 ff.
89. **1**, 1, S. 270, 296.
90. **1**, 16, S. 86 ff.
91. **1**, 1, S. 155 f.
92. **1**, 1, S. 148 f.
93. **3**, 18a, S. 31 ff.
94. **3**, 18a, S. 97.
95. **3**, 18a, S. 146.
96. **3**, 18a, S. 189.
97. **3**, 18a, S. 198 f.
98. **3**, 7 (2. Aufl.), S. 415.
99. **3**, 7 (2. A.), S. 425.
100. **3**, 7 (2. A.), S. 461 f.
101. **3**, 7 (2. A.), S. 464.
102. **3**, 7 (2. A.), S. 327.
103. **3**, 7 (2. A.), S. 380.
104. **3**, 7 (2. A.), S. 385 ff.
105. **3**, 7 (2. A.), S. 391.
106. **3**, 7 (2. A.), S. 404 ff.
107. **3**, 2, S. 5.
108. **3**, 2, S. 13.
109. **3**, 2, S. 24, u. 31.
110. **3**, 3, S. 13 u. 4, S. 437.
111. **3**, 2, S. 519, 25.
112. **3**, 2, S. 22, 54 ff.
113. **3**, 2, S. 36 f.
114. **3**, 2, S. 72.
115. **3**, 2, S. 86.
116. **3**, 2, S. 94.
117. **3**, 2, S. 109.
118. **3**, 2, S. 112.
119. **3**, 2, S. 120.
120. **3**, 2, S. 122.
121. **3**, 2, S. 131.
122. **3**, 2, S. 133.
123. **3**, 2, S. 156, 160 f.
124. **3**, 2, S. 196.
125. **3**, 2, S. 203.
126. **3**, 2, S. 208 f.
127. **3**, 2, S. 224.
128. **3**, 2, S. 254.
129. **3**, 2, S. 268, 273.
130. **3**, 2, S. 298.
131. **3**, 2, S. 318.
132. **3**, 2, S. 320.
133. **3**, 2, S. 331.
134. **3**, 2, S. 349.
135. **3**, 2, S. 371 f.
136. **3**, 2, S. 378.
137. **3**, 2, S. 418 f.
138. **3**, 2, S. 422 f.
139. **3**, 2, S. 425.
140. **3**, 2. S. 434.
141. **3**, 2, S. 439, 443.
142. **3**, 2, S. 460.
143. **3**, 2, S. 514.
144. **3**, 2, S. 521.
145. **14**, S. 243.
146. **16**, II, S. 272.
147. **3**, 5, S. 47 f.
148. **3**, 5, S. 45 f.
149. **3**, 5, S. 36.
150. **3**, 3, S. 145.
151. **3**, 5, S. 60.
152. **3**, 3, S. 27 f.
153. **3**, 3, S. 38.
154. **3**, 3, S. 6.
155. **3**, 5, S. 82.
156. **3**, 4, S. 387.
157. **3**, 5, S. 186; 4, S. 387.
158. **3**, 3, S. 32 ff.
159. **3**, 3, S. 30 f.
160. **3**, 3, S. 211.
161. **3**, 3, S. 35 f.; 5, S. 105.
162. **3**, 4, S. 494.
163. **3**, 5, S. 106.
164. **3**, 4, S. 504.
165. **3**, 4, S. 497 f.
166. **3**, 3, S. 42 ff.
167. **3**, 3, S. 25 f., 18, 29; 4, S. 24.
168. **3**, 3, S. 56 ff.
169. **3**, 3, S. 69, 77.
170. **3**, 3, S. 108.
171. **3**, 3, S. 115 ff.
172. **3**, 3, S. 137 ff.
173. **3**, 3, S. 142.
174. **3**, 3, S. 182.
175. **3**, 3, S. 226 f.
176. **3**, 3, S. 236.
177. **3**, 3, S. 277.
178. **3**, 3, S. 342.
179. **3**, 3, S. 383.
180. **3**, 4, S. 29 f.
181. **3**, 4, S. 56, 58 ff.
182. **3**, 4, S. 107 ff.
183. **3**, 4, S. 127.
184. **3**, 4, S. 226 ff.

Digitized by Google

185. 3, 4, S. 231 ff.; 5, S. 158
186. 3, 4, S. 242 f.
187. 3, 4, S. 258 f.
188. 3, 4, S. 302.
189. 3, 4, S. 314.
190. 3, 4, S. 327.
191. 3, 4, S. 409.
192. 3, 4, S. 435.
193. 3, 4, S. 484.
194. 3, 4, S. 502 ff.
195. 3, 5, S. 207.
196. 1, 7, 1, S. 364.
197. 1, 7, 1, S. 128.
198. 1, 7, 1, S. 137.
199. 1, 7, 1, S. 418.
200. 1, 7, 1, S. 695.
201. 3, 6, S. 44.
202. 3, 5, S. 335.
203. 3, 5, S. 334 f.
204. 3, 5, S. 336.
205. 3, 5, S. 339.
206. 3, 5, S. 345.
207. 3, 5, S. 352.
208. 3, 5, S. 355.
209. 3, 5, S. 406.
210. 3, 6, S. 7.
211. 3, 6, S. 13 ff.
212. 3, 6, S. 48 f.
213. 3, 6, S. 55 f.
214. 3, 5, S. 426.
215. 3, 6, S. 105.
216. 3, 6, S. 115.
217. 3, 6, S. 120.
218. 3, 5, S. 432.
219. 1, 19, 1, S. 320 ff.
220. 3, 6, S. 157.
221. 3, 6, S. 168.
222. 3, 6, S. 186.
223. 3, 6, S. 194 f.
224. 3, 6, S. 202.
225. 3, 6, S. 204.
226. 3, 6, S. 219 f.
227. 3, 6, S. 225, 5, S. 448.
228. 3, 6, S. 249.
229. 3, 5, S. 462.
230. 3, 8, 1, S. 7.
231. 3, 8, 1, S. 52 f.
232. 3, 8, 1, S. 83.
233. 3, 8, 1, S. 75, 78.
234. 3, 8, 1, S. 100.
235. 3, 8, 1, S. 129.
236. 3, 5, S. 462 f.
237. 1. 10, 3, S. 580 f.
238. 1, 10, 1, S. 12.
239. 1, 10, 1, S. 5.
240. 1, 10, 1, S. 12 f.
241. 1, 10, 1, S. 210.
242. 1, 10, 1, S. 359.
243. 1, 10, 1, S. 371 ff.
244. 1, 10, 1, S. 382 ff.
245. 1, 10, 1, S. 392.
246. 1, 10, 2, S. 122.
247. 1, 10, 2, S. 263.
248. 1, 10, 3, S. 10.
249. 1, 10, 3, S. 129.
250. 1, 10, 1, S. 115.
251. 1, 10, 3, S. 269 f.
252. 1, 10, 3, S. 529.
253. 3, 12, S. 279 ff.
254. 3, 5, S. 480 f.
255. 3, 12, S. 9.
256. 3, 12, S. 11.
257. 3, 12, S. 191 ff., 195 ff., 254; 13, 1, S. 52; 5, S. 487 ff.
258. 3, 13, S. 46.
259. 3, 12, S. 207 ff., 13, 1, S. 40 ff.; 13, 2, S. 20 ff.
260. 3, 12, S. 239 ff.
261. 1, 12, S. 151 ff.
262. 3, 5, S. 498.
263. 3, 5, S. 499.
264. 1, 13, S. 40 ff.
265. 1, 13, S. 53.
266. 1, 13, S. 69.
267. 1, 15, S. 690.

268. Der Gedanke, I (1861), S. 20 ff., 81 ff.
269. F. Lassalle, Die Hegelsche und Rosenkranzsche Logik, Leipzig, 1927.
270. Jul. Schaller, Die Philosophie unserer Zeit, Leipzig, 1837, S. 223.
271. Jahrbücher der Gegenwart, 1. Jahrg., 1843, S. 24.
272. Jahrbücher der Gegenwart, 1. Jahrg., 1843, S. 321 ff.

Digitized by Google

GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE IN EINZELDARSTELLUNGEN

HERAUSGEGEBEN VON GUSTAV KAFKA

Die mit einem Stern versehenen Bände sind bisher erschienen. Die ganze Sammlung wird bis Ende 1930 vollständig vorliegen.

Für die vollständige Serie ist ein Gesamtpreis von M. 175.— gebunden festgesetzt (die Einzelpreise betragen zusammen zirka M. 220.—). Verlangen Sie einen ausführlichen Prospekt kostenlos vom Verlag.

*1. DAS WELTBILD DER PRIMITIVEN. Eine Untersuchung der Urformen weltanschaulichen Denkens bei Naturvölkern. Prof. Dr. F. Gräbner, Bonn. (173 S.) M. 3.—, Lwd. M. 4.50

1a. DAS WELTBILD DER IRANIER. Dr. O. G. von Wesendonk.

*2. INDISCHE PHILOSOPHIE: Prof. Dr. O. Strauß, Kiel. (286 S.) 1925. M. 4.—, Lwd. 5.50

3. PHILOSOPHIE DES JUDENTUMS: Prof. Dr. J. Guttmann

*4. DIE PHILOSOPHIE DES ISLAM in ihren Beziehungen zu den philosophischen Weltanschauungen des westlichen Orients: Prof. Dr. Max Horten, Bonn. (385 S.) 1924. M. 4.50, gebd. M. 5.50

*5. CHINESISCHE PHILOSOPHIE: Prof. Dr. H. Hackmann, Amsterdam. (406 S.) 1927. M. 9.—, Lwd. 11.—

*6. DIE VORSOKRATIKER: Prof. Dr. Gustav Kafka, Dresden. (164 S.) 1921. M. 3.—, gebd. M. 3.50

*7. SOKRATES, PLATON U. DER SOKRATISCHE KREIS: Prof. Dr. Gustav Kafka, Dresden. (154 S.) 1921. M. 3.—, gebd. M. 3.50

*8. ARISTOTELES: Prof. Dr. Gustav Kafka, Dresden. (203 S.) 1922. M. 3.—, gebd. M. 3.50

*9. DER AUSKLANG DER ANTIKEN PHILOSOPHIE und das Erwachen einer neuen Zeit: Prof. Dr. Gustav Kafka und Prof. Dr. Hans Eibl. (381 S.) 1928. M. 7.50, Lwd. 9.50

*10. 11. AUGUSTIN UND DIE PATRISTIK: Prof. Dr. Hans Eibl, Wien. (462 S.) 1923. M. 5.50, gebd. M. 7.—

12. 13. THOMAS VON AQUIN UND DIE SCHOLASTIK: Prof. Dr. Paul Simon, Tübingen.

*14. DIE PHILOSOPHISCHE MYSTIK DES MITTELALTERS, von ihren antiken Ursprüngen bis zur Renaissance: Dr. Joseph Bernhart. (291 S.) 1922. M. 4.—, gebd. M. 5.—

Digitized by Google

*15. DIE PHILOSOPHIE DER RENAISSANCE: Priv.-Doz. Dr. Aug. Riekel, Braunschweig. (193 S.) M. 4.—, Lwd. M. 5.50
*16. 17. DESCARTES und die Fortbildung der kartesianischen Schule: Prof. Dr. Baron Cay von Brockdorff, Kiel. (227 S.) 1923. M. 3.50, gebd. M. 4.—
*18. SPINOZA: Prof. Dr. Bernhard Alexander, Budapest. (179 S.) 1923. M. 3.—, Lwd. M. 4.50
*19. LEIBNIZ: Priv.-Doz. Dr. G. Stammler, Halle a. S. (183 S.) 1930. M. 4.50, Lwd. M. 6.50.
*20. BACON und die Naturphilosophie: Prof. Dr. Walter Frost, Riga. (504 S.) 1927. M. 10.—, Lwd. M. 12.—
*21. HOBBES und die Staatsphilosophie: Prof. Dr. Richard Hönigswald, München. (207 S.) 1924. M. 3.—, gebd. M. 3.50
*22. 23. LOCKE, BERKELEY, HUME: Prof. Dr. Rob. Reininger, Wien. (213 S.) 1922. M. 3.50, gebd. M. 4.—
*24. DIE ENGLISCHE AUFKLÄRUNGSPHILOSOPHIE: Prof. Dr. Baron Cay von Brockdorff, Kiel. (180 S.) 1924. M. 3.50, gebd. M. 4.—
*25. DIE FRANZÖSISCHE AUFKLÄRUNGSPHILOSOPHIE Prof. Dr. O. Ewald, Wien. (168 S.) 1924. M. 3.—, gebd. M. 3.50
*26. DIE DEUTSCHE AUFKLÄRUNGSPHILOSOPHIE: Prof. Baron Cay v. Brockdorff. (180 S.) M. 3.50, Lwd. M. 5.—
*27. 28. KANT. Seine Anhänger und seine Gegner: Prof. Dr. R. Reininger. (313 S.) 1923. M. 4.—, gebd. M. 5.—
*29. FICHTE: Prof. Dr. Heinz Heimsoeth, Königsberg. (223 S.) 1923. M. 3.50, gebd. M. 4.—
*30. 31. SCHELLING und die romantische Schule: Dr. H. Knittermeyer, Bremen. (482 S.) 1929. M. 12.—, Lwd. M. 14.—
*32. 33. HEGEL und die Hegelsche Schule: Prof. Dr. W. Moog, Braunschweig. (491 S.) 1930. M. 10.50, Lwd. 12.50.
*34. SCHOPENHAUER: Prof. Dr. Heinr. Hasse, Frankfurt a. M. (516 S.) 1926. M. 9.—, Lwd. M. 11.—
*35. HERBART und seine Schule: Prof. Dr. G. Weiß, Jena. (262 S.) 1928. M. 4.50, Lwd. M. 6.—
*36. FECHNER UND LOTZE: Prof. Dr. Max Wentscher, Bonn. (207 S.) 1925. M. 4.—, Lwd. M. 5.50
*37. NIETZSCHE: Dr. August Vetter, Diessen. (328 S.) 19.26 M. 6.—, Lwd. M. 7.50

Digitized by Google

VERLAG VON ERNST REINHARDT / MÜNCHEN

HANDBUCH DER VERGLEICHENDEN PSYCHOLOGIE

Unter Mitarbeit von R. Allers (Wien), A. Fischer (München), Fr. Giese (Halle), M. H. Göring (Gießen), H. W. Gruhle (Heidelberg), H. Gutzmann (Berlin), O. Lipmann (Berlin), R. Müller-Freienfels (Berlin), G. Runze (Berlin), S. de Sanctis (Rom), R. Thurnwald (Halle)

Herausgegeben von

GUSTAV KAFKA, DRESDEN

3 Bände mit 24 Tafeln und vielen Abbildungen im Text, brosch. M. 36.–, in Halbmoleskin mit Ecken gebd. M. 45.–

Jeder Band und jede Abteilung ist auch einzeln käuflich. In den Sonderausgaben der einzelnen Abteilungen enthält jeweils die erste Abteilung das paginierte Inhaltsverzeichnis, die letzte Abteilung das Sachregister des dazugehörigen Bandes

BAND I: DIE ENTWICKLUNGSSTUFEN DES SEELENLEBENS
mit 16 Tafeln und Abbildungen im Text, brosch. M. 12.—, gebd. M. 15.—

Abt. 1:	Tierpsychologie von G. Kafka	brosch. M. 4.—
Abt. 2:	Psychologie des primitiv. Menschen v. R. Thurnwald	brosch. M. 4.50
Abt. 3:	Kinderpsychologie von F. Giese	brosch. M. 4.50

BAND II: DIE FUNKTIONEN DES NORMALEN SEELENLEBENS
mit 6 Tafeln und Abbildungen im Text, brosch. M. 12.—, gebd. M. 15.—

Abt. 1:	Psychologie der Sprache von H. Gutzmann	brosch. M. 2.—
Abt. 2:	Psychologie der Religion von G. Runze	brosch. M. 2.—
Abt. 3:	Psychologie der Künste von R. Müller-Freienfels	brosch. M. 4.—
Abt. 4:	Psychologie der Gesellschaft von A. Fischer	brosch. M. 3.—
Abt. 5:	Psychologie der Berufe von O. Lipmann	brosch. M. 2.—

BAND III: DIE FUNKTIONEN DES ABNORMEN SEELENLEBENS
mit 2 Tafeln und Abbildungen im Text, brosch. M. 12.—, gebd. M. 15.—

Abt. 1:	Psychologie des Abnormen von H. W. Gruhle	brosch. M. 4.50
Abt. 2:	Kriminalpsychologie von M. H. Göring	brosch. M. 2.—
Abt. 3:	Psychologie des Traumes von S. de Sanctis	brosch. M. 2.50
Abt. 4:	Psychologie des Geschlechtslebens von R. Allers	brosch. M. 4.50

Wie kein lebender Psychologe imstande gewesen wäre, dieses monumentale Werk zu verfassen, so dürfte auch keiner in der Lage sein, es nach allen seinen Teilen als wirklicher Sachverständiger zu beurteilen, indessen bürgen die Namen der Verfasser schon durchweg für Arbeiten, die dem heutigen Stand der Forschung entsprechen, wohl auch da und dort Neues bieten. Abbildungen unterstützen mehrfach die Darstellung. Die Ausstattung ist eine geradezu vorbildliche. Für jede wissenschaftliche Bibliothek und jeden Psychologen dürfte es unentbehrlich sein, aber nach Inhalt und Art der Darstellung verdient es auch in den Kreisen der Gebildeten weite Verbreitung.

„Zeitschrift für Psychologie", 1923.

Digitized by Google

FROST, Prof. Dr. Walter, HEGELS ÄSTHETIK. Die bedeutendste Kunstphilosophie der neueren Zeit in ihrer Beziehung zum modernen Menschen. 121 Seiten. 8°. Brosch. M. 4.—.

„Eine Schrift über Hegels Ästhetik ist vor aller Würdigung der Einzelleistung besonders verdienstvoll, weil sie die Bemühungen der gegenwärtigen Hegelforschung nach einer Seite hin erweitert, die noch nicht die notwendige und bedeutungsmäßige Beachtung gefunden hat. Das ist um so auffallender, als die stärksten Forschungsinteressen der Geschichtsphilosophie zugewandt sind und die Ästhetik, wenigstens in ihrem orginalsten Teile, als eine Philosophie der Kunstgeschichte angesehen wird . . . . Die vorliegende Schrift ist eine anschauliche Einführung in Hegels Ästhetik und gibt an vielen gut gewählten Beispielen ein klares Bild von der Problemstellung und Gedankentiefe dieser Kunstphilosophie."

Hans Dessoir in der „Zeitschrift für Ästhetik", Bd. 23, Heft 2.

GROOS, Helmuth, DER DEUTSCHE IDEALISMUS UND DAS CHRISTENTUM. Versuch einer vergleichenden Phänomenologie. XII, 507 Seiten. Gr.-8°. Brosch. M. 15.—, Leinen M. 18.—.

„. . . Er hat so ein großzügiges Werk geschaffen, das zugleich anregend und fesselnd geschrieben ist. Es kann von niemandem ignoriert werden, der zur Frage des Idealismus ernsthaft Stellung nehmen will."

Prof. Traub, Tübingen.

„. . . ein herzerfreuendes, tiefdurchdachtes, wohltuendes Werk, aus Kernholz gewachsen, wirklich etwas selten Schönes!"

Dr. Manfred Schröter, München-Solln.

KYNAST, Prof. Dr. Reinhard, KANT. Sein System als Theorie des Kulturbewußtseins. XII, 229 Seiten. 8°. Brosch. M. 9.—, Leinen M. 11.—.

„Der Verfasser hat sich die Aufgabe gestellt, den überzeitlichen Gehalt des Kulturbewußtseins aus dem System Kants zu entwickeln. Daß Kynast diese Aufgabe in genialer Weise gelöst hat, ist keine Frage . . . . Die Fachphilosophie wird Kynasts Werk mit Dank aufnehmen, weil es nicht nur eine Darstellung und Auswertung des Kantischen Denkens bietet, wie sie bisher noch nicht in dieser Vollendung geboten wurde, sondern auch darum, weil es Einblicke und Ausblicke und Lösungen gibt, von wo aus manches Einzelproblem eine neue Deutung erfahren kann."

„Philosoph. Jahrbuch der Görres-Gesellschaft", Bd. 42, Heft 3.

PETRASCHEK, Dr. K. O., DIE RECHTSPHILOSOPHIE DES PESSIMISMUS. Ein Beitrag zur Prinzipienlehre des Rechts und zur Kritik des Sozialismus. XX, 421 Seiten. Gr.-8°. Brosch. M. 15.—, Leinen M. 18.—,

„Weder der Haupt- noch der Untertitel vermögen von dem überaus reichen und lehrreichen Inhalte des vorliegenden Monumentalwerkes eine ganz ausreichende Vorstellung zu geben. Rechtsphilosophie wird hier in einem ungewohnt weiten, unter anderem auch Staats-, Wirtschafts- und Sozialphilosophie sowie Sittenlehre vielfältig einbeziehendem Sinne gebraucht . . . Ein weiterer sichtbarer Vorzug der auch schriftstellerisch bedeutenden Leistung liegt in ihrer großen Übersichtlichkeit und in ihrer klaren und schlichten stilistischen Form."

J. Hashagen in „Schmollers Jahrbuch für Gesetzgebung", 1929, Heft 2.

Digitized by Google

VERLAG VON ERNST REINHARDT / MÜNCHEN

HEGELS WISSENSCHAFT VON DER WIRKLICHKEIT UND IHRE QUELLEN

I. Band: Begriffliche Vorgeschichte der Hegelschen Methode

von Dr. Kurt Schilling-Wollny

302 Seiten Gr.-8°. Broschiert M. 11.50, Leinen M. 14.—.

(Der 2. Band befindet sich in Vorbereitung.)

„Der Verfasser holt weit aus, um Hegels Fragestellungen und Lösungsversuche in sachlichen Zusammenhang mit Plato, Aristoteles, Anselm, Nikolaus Cusanus, Kant, Fichte, Schelling, Dilthey, Heidegger zu bringen. Er wehrt sich insbesondere gegen die übliche Konstruktion, wonach Hegel gleichsam der konsequente Kant sei. Vor allem aber weist er Heideggers Interpretation des Hegelschen Zeitbegriffs zurück. Wie Hegel zu Aristoteles und Kants Ontologie steht, wird ausführlich erörtert ..... Kurt Schilling-Wollny, der sich schon durch eine Aristoteles-Interpretation einen Namen gemacht hat, wird seinen Ruhm durch diese Untersuchungen noch vermehren; über die tradierten Hegeldeutungen hinaus zeigt er uns den Philosophen hier der heutigen Problematik durchaus gewachsen, indem er ihn Antwort geben läßt auf die von phänomenologischer Seite neu gestellten Fragen nach Sein und Zeit. Auf den zweiten Band darf man gespannt sein. Das Ganze soll ja nichts Geringeres darstellen als eine Hermeneutik jener Sachen selbst, die Hegel im Blick gehabt hat und die uns besonders seit Dilthey wieder frag- und fragenswürdig geworden sind. Das Buch bedeutet schließlich eine Abwehr jenes leichtfertigen Simplismus, der über Hegels Werk schematische Thesen aufstellt, es in bereitgestellte Schubfächer verteilt und damit lehrbuchreif macht, ohne die Tiefe und die echte Not des Fragens zu ahnen, aus der es entstand."

Helmuth Burgert im „Litherarischen Handweiser" 1929/30, Heft 8.

ARISTOTELES' GEDANKE DER PHILOSOPHIE

von Dr. Kurt Schilling-Wollny. 133 Seiten. Preis broschiert M. 6.50.

„Der Verfasser schreibt sein Buch im Bewußtsein, der Aristotelesforschung in ihrem gegenwärtigen Stadium einen Dienst tun zu sollen. Über Aristoteles ist viel gearbeitet; bis zur Detailarbeit an den Spezialproblemen ist die wissenschaftliche Forschung, die niemals stillesteht, vorgeschritten. Aber über diesen Spezialfragen hat man die Tatsache vergessen, daß die Einheit des Ganzen noch immer nicht deutlich geworden ist. Der Frage nach dem Ganzen und seiner Einheit will der Verfasser nachgehen. Dazu will der Verfasser die Quellen reden lassen, aber nicht so, daß sie uns sagen, dies und das ist die Meinung des Autors in dieser und jener Frage gewesen, sondern so, daß sie in jedem Augenblick vor dem einzelnen das Ganze deutlich werden lassen .... Den Stoff selbst zerlegt unser Verfasser in drei Teile: I. Der Typus der aristotelischen Wissenschaft aus der Struktur ihres Gegenstandes. II. Der Gegenstand der Erkenntnis im Begriff. III. Der Begriff der Zeit. Aus beidem, aus den geschilderten Prinzipien, die den Verfasser treiben, und dieser kurzen Inhaltsangabe dürfte deutlich werden, was unser Buch darstellt: Kein Stück gewöhnlicher Philosophiegeschichte, sondern ein inneres kongeniales Erfassen eines der großen Meister der Philosophie."

Jelke, Heidelberg, im „Theologischen Literaturblatt" 1930, Nr. 5.

Digitized by Google

Digitized by Google

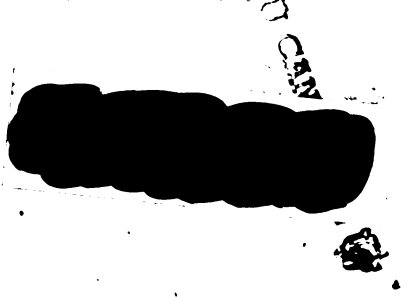
Date Due

RET MAY 23 1959			

Library Bureau Cat. no. 1137

Digitized by Google

B2948
.M3



DO NOT REMOVE
SLIP FROM POCKET

DEMCO

Digitized by Google

LSE Collections Vault
3 0000 108 955 828

Digitized by Google